EL UTOPISMO
LA HEREJÍA PERENNE

Thomas Molnar

La idea de lograr aquí en la tierra una sociedad ideal y perfecta late siempre entre los hombres, por más que la historia no comparta ese optimismo y demuestre que la sociedad está siempre inconclusa y en trance de transformarse, más allá de las ilusiones o fantasías de la ingeniería social. La presente obra evoca a algunos precursores antiguos, pero la atención del autor se detiene sobre todo en los modernos, como Marx y Teilhard de Chardin.

Thomas Molnar sostiene que el utopismo no es solo una manera de experimentar con posibilidades sociales. Es mucho más: configura un sistema de pensamiento, una filosofía con bien establecidos conceptos acerca de Dios, el hombre, la naturaleza y la comunidad. La historia del pensamiento utopista, presente en las herejías religiosas, en varias doctrinas gnósticas, en el marxismo, en el evolucionismo idealista y en otras corrientes similares, prueba que se trata de un **tipo de pensamiento** perennemente entroncado en toda meditación acerca de aquellos temas, y tan imposible de extirpar como la filosofía realista misma. Como es una doctrica recurrente, los ropajes de que se ha revestido han mostrado una variedad proteica. Pero todas esas variedades obedecen a un molde único.

Aunque solo podría hablarse de herejía en los casos en que los utopistas posean alguna fe religiosa, en realidad todos los pensadores de esta corriente se ajustan poco más o menos a un mismo esquema: liberar al hombre de la heteronomía, es decir, de la guía y providencia de un Dios personal, en nombre de la autonomía, o sea un gobierno propio en lo moral. Pero, como esto último lleva fatalmente a la anarquía, entonces el utopista emancipado se ve obligado a efectuar la inmersión del individuo en su colectividad, la cual asumirá en adelante la tarea de guía y providencia. Para cumplir el gran objetivo de establecer una comunidad ideal, la colectividad trata de usurpar las prerrogativas y atributos de la divinidad.

OTROS TÍTULOS DE EUDEBA

PERCEPCIÓN EXTRASENSORIA – Simposio
EL HOMBRE PRIMITIVO COMO FILÓSOFO – P. Radin
EL GRUPO HUMANO – G. C. Homans
LOS SISTEMAS ECONÓMICOS – J. Lajugie
LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA – E. Paci

L.1700



113 EL UTOPISMO Molnar

EL UTOPISMO
LA HEREJÍA PERENNE

THOMAS MOLNAR

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

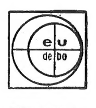
EL UTOPISMO

LECTORES DE EUDEBA

THOMAS MOLNAR

EL UTOPISMO

La herejía perenne



EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original:
Utopia
The Perennial Heresy
Sheed and Ward, Inc., Nueva York, 1967

Traducida por
MOTEL NAJSZATAN

Editorial Universitaria de Buenos Aires
Rivadavia 1571/73

Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

A la memoria de
mi madre

PREFACIO

De tiempo en tiempo se esparce entre los hombres la creencia de que es posible construir una sociedad ideal. En consecuencia, comienza a tocarse a rebato a fin de que todos se congreguen para edificarla: el reino de Dios sobre la Tierra. A pesar de su aparente atractivo, se trata de una fantasía delirante con la impronta de una lógica demencial.

La verdad es que la sociedad está siempre inacabada y siempre en transformación, de suerte que sus problemas clave no pueden ser resueltos nunca mediante una ingeniería social. Pero para reconocer esta verdad el hombre debe conquistar, una y otra vez, su libertad. Mientras tanto, en los intervalos, sucumbe a ese sueño de una humanidad definitivamente petrificada en su orgullo planetario. Tal sueño —el utopismo— conduce a la negación de Dios y a la autodivinización — esto es, a la herejía.

He escrito este libro para mostrarle al lector la realidad acerca de la relación entre utopismo y herejía y del puente que une a ambos. No puedo alentar la esperanza de liberar al mundo de la tentación de fraguar utopías, porque eso sería asimismo utópico. Pero este trabajo puede ayudar a algunos de mis lúcidos contemporáneos a retirar su adhesión a esa mascarada de una sociedad perfecta compuesta por hombres imperfectos.

INTRODUCCIÓN

Jean-Paul Sartre ha escrito que, para los que pertenecen a su generación —esto es, para quienes más o menos cuentan sus años con el siglo—, los acontecimientos más decisivos no son ambas guerras mundiales, sino el crecimiento del comunismo y el establecimiento de un estado comunista en Rusia. Ese juicio de Sartre indicaría que sucesos tan trágicos y catastróficos como lo son las guerras modernas resultan menos importantes en nuestras memorias colectivas presentes, a pesar de las profundas cicatrices dejadas por ellas en los contemporáneos, que los hechos acaecidos que contienen, o parecen contener, las grandes esperanzas y deseos acariciados por la humanidad. ¿Quién, excepto el historiador profesional y, por ende muy "ratón de biblioteca", se interesa hoy por la Guerra de los Treinta Años o por las campañas napoleónicas? Tomemos, en cambio, a la Revolución Francesa: en nuestros días se la sigue considerando como uno de los jalones más significativos de la Historia.

Si bien el comunismo no ha llegado todavía a agotar toda su facultad de excitación ni su potencia actuante, tanto en su aspecto de doctrina intelectual como en su aspecto de movimiento político universal, ha llegado, sin embargo, en el momento presente a un punto tal de su evolución, que ya resulta factible analizar provechosamente su pasado y tratar de calcular su balance.

Y cualesquiera que hayan sido sus logros constructivos o su destructividad, cualesquiera las evoluciones y transformaciones interiores por él sufridas, es evidente que no se lo debe contemplar meramente como a una tendencia político-económica revolucionaria surgida como reacción al laissez faire *capitalista y al liberalismo del siglo XIX. Con otras palabras, el comunismo no es un fenómeno restringido en tiempo y espacio; es un hecho contemporáneo de la humanidad*

y de la historia humana y una expresión moderna de una tendencia profundamente arraigada en el pensamiento del hombre. El comunismo contemporáneo de la variedad marxista debe ser entendido como manifestación ilustrativa de una actitud mental que lo supera y que adquirió forma en algunos períodos históricos con nombres diferentes y con vestiduras variadas.

Quizá sea conveniente abandonar del todo el término "comunismo", ya que él denota solo una de las facetas de ese anhelo principal que queremos estudiar. Por supuesto que nos ocuparemos del comunismo, pero únicamente en lo que tiene de común con otros movimientos, y de ese análisis extraeremos algunas conclusiones provechosas que nos ayudarán a comprender esa doctrina como una realidad de nuestro siglo. Observada por contraste sobre el fondo constituido por la interminable sucesión de los movimientos utopistas, la ideología comunista contemporánea puede resultar al mismo tiempo más y menos peligrosa de lo que generalmente se cree: más amenazadora porque, como veremos dentro de poco, ella representa una proclividad invencible de nuestras reflexiones acerca de Dios, los hombres, la sociedad y el mundo; pero también menos amenazadora, pues las ideas y los proyectos utopistas fracasarán siempre en sus tentativas por trastrocar la historia y apresar la mente humana.

El objetivo de nuestro estudio será el pensamiento utopista, sus raíces y sus ramificaciones. De entrada, empero, tropezamos con una dificultad importante: la utopía y el pensamiento utopista no son necesariamente términos científicos, objetivos, acerca de cuyo significado todos estén de acuerdo. Aquellos a quienes denominaremos pensadores utopistas o adherentes a esa forma de pensar, no se consideran a sí mismos, en la mayoría de los casos, para nada "utopistas"; según su propio juicio, son ellos los únicos realistas. Por lo tanto, la definición precisa de la "utopía" como de la "antiutopía" ha de ser la primera meta de nuestro trabajo.

Un segundo obstáculo, claramente relacionado con el primero citado, nos sale al paso al tratar de examinar el utopismo tal como se presenta en nuestros días. Debido a algunas connotaciones y resonancias desagradables asociadas con la palabra "Utopía", los predicadores de algunas de las modernas configuraciones del utopismo se resistirán al bautismo de sus doctrinas con ese rótulo adherido a su obra.

Para comenzar, confesamos abiertamente que uno de los fines del presente libro es denunciar que el

utopismo es algo mucho más que un inofensivo ejercicio de la imaginación y del intelecto aplicados al análisis de los sistemas políticos. En efecto: vamos a ver que la mentalidad utopista no se restringe al campo de la planificación política, sino que conforma una categoría de pensamiento autónoma. Del mismo modo como se ha clasificado a los filósofos en realistas e idealistas o en racionalistas y empiristas, observaremos que existen motivaciones todavía más profundas que permiten alinear a los filósofos entre los utopistas o bien entre los no-utopistas.

Durante el transcurso de nuestra investigación emplearemos diversos términos para describir al tipo utopista: hablaremos así de los historicistas, *que asignan al proceso histórico el papel de establecer la sociedad perfecta y justa; de los* entusiastas, *que rechazan la parte institucional de la Iglesia a la cual pertenecen y de su función de mediadora para colocarse ellos mismos directamente bajo la voluntad de Dios.*[1] *Trataremos asimismo de los diversos tipos de* herejes *que, a lo largo de los últimos dos mil años, mantuvieron la creencia de que una cierta luz interior es guía suficiente para la salvación, ya que solo el espíritu posee origen divino, en tanto que el cuerpo visible y todas las manifestaciones exteriores de la Iglesia son una trampa tendida por Satanás. Ocasionalmente emplearemos también la denominación "platónico", pero siempre en el sentido que le otorga Karl Popper cuando habla de los esfuerzos realizados por Platón, Hegel y Marx, con el objeto de frenar todo cambio después de haberse impuesto un tipo de "sociedad cerrada". Por último, nos ocuparemos de los maniqueístas, es decir, de los creyentes en una separación completa entre el espíritu y la materia, entre el bien y el mal.*

La inclinación al utopismo es muy intensa en la mente de los hombres y se presenta en casi toda época. Si aparentemente preferimos el término "utopista" en lugar de otros mencionados, es porque deseamos atraer la atención sobre construcciones políticas en este tipo de mentalidad; la razón para ello es que las cuestiones políticas han excedido en importancia a las religiosas y metafísicas. Por ejemplo, durante la Edad Media, las cuestiones magnas que separaban y enfrentaban a los hombres eran discutidas dentro de marcos teológicos. Y en tanto que esas cuestiones continúen siendo, en lo fundamental, iguales a aquéllas, nuestro

1 Confróntese: Ronald Knox, *Enthusiasm*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

tiempo prefiere conducir sus debates utilizando una terminología política.[2] Centrándonos en torno al utopismo conseguiremos no solo dedicarnos a la preocupación clave de nuestra época, sino, también, a través de ella, analizar uno de los pocos problemas de naturaleza verdaderamente especulativa de todos los tiempos.

Por último, debemos mencionar una diferencia importante entre nuestra manera de tratar el tópico y la común, inherente a lo que vamos a tratar. En tanto que los estudiosos de estas cuestiones han tratado de distinguir entre diversos tipos de utopía —y por lo general basándose en las intenciones particulares de cada autor—, consideraremos en esta obra que la motivación fundamental de todos los pensadores en este campo es la misma. Por nuestra parte, haremos hincapié en otra diferencia, que nos parece mucho más importante. Las predicciones de algunos utopistas del pasado acerca del aeroplano, del submarino o de los sistemas de seguridad social, por ejemplo, no deben ser calificadas de "utópicas" en este siglo veinte, aun cuando merecieran ese adjetivo en épocas pretéritas. Nuestros esfuerzos por separar en una cierta proposición utópica aquello que es realizable de aquello que no lo es, exigen prudencia y ecuanimidad.

La naturaleza del pensamiento utópico y las condiciones en que él prospera

Unas pocas observaciones acerca del carácter general del pensamiento utopista nos ayudarán a esbozar nuestros análisis posteriores. Ante todo: ¿en qué circunstancias florece mejor la imaginación del utopista? Cuando las condiciones generales son inestables, cuando hay inseguridad y sufrimientos. Empero, no son únicamente la inseguridad y el sufrimiento los que hacen esta clase de efecto en la imaginación popular: la mera presencia del mal en este mundo es el más común de los incentivos para que algunos sueñen con estructuras nuevas de las cuales quedaría excluido el mal. El utopista afirma que no es suficiente con pergeñar reformas o aun iniciar su ejecución. El mal posee carácter patético, de manera que cuanto más patéticamente se expone a la contemplación —como es el caso del escándalo de la Creación— tanto más violentamente va a denunciar ese escándalo el apasionamiento del utopista. En relación con esto, observa Norman Cohen al hablar de los movimientos medievales milenaristas:

> Todos estos sucesos [explosiones milenaristas] ocurrieron en circunstancias similares —épocas de crecimiento de la población, de industrialización a plena marcha, en las que los lazos sociales tradicionales se aflojaban o se rompían, en las que la brecha entre ricos y pobres se iba convirtiendo en abismo profundo—. Entonces... un sentimiento colectivo de impotencia y de ansiedad se descargaba súbitamente en una urgencia frenética por castigar al impío... y erigir ese Reino último en el que los justos, agrupados en torno a la magna figura protectora de su Mesías, gozarán de placeres y riquezas, de seguridad y poderío por toda la eternidad.[3]

El pensamiento utopista no es simplemente un ejercicio de realización de deseos: antes bien, se trata de un elemento constitutivo de nuestra actitud mental y, como tal, posee su estructura propia. Dado que el mal se encuentra presente en el mundo, durante la mayor parte del tiempo, como compañero inseparable del bien y amalgamado con éste, el pensamiento utopista es algo que, razonablemente, puede esperarse que aparezca como reacción frente a un cierto estado de cosas. Pero resulta que este pensamiento utopista es también un mal en sí mismo (como se verá en el capítulo dedicado a la teocracia), y lleva al hombre al mal. Un hecho intolerable para el utopista es el escándalo de la existencia del mal en un mundo que de otro modo sería perfecto real o potencialmente.

¿Por qué esta extraordinaria sensibilidad respecto del mal? Resulta obvio que el utopista es una persona religiosa (y empleamos aquí el término "religioso" en su sentido más lato), que cree, o bien que algo se ha corrompido en un estado inicialmente impoluto, en cuyo caso hay que corregir esa falla, o bien, que es posible generar un estado perfecto a partir de otro fundamentalmente imperfecto, siempre que se consiga hacer prevalecer la idea de realizar esa visión de la perfección.

Debe tenerse cuidado cuando se emplean términos

[2] Dice Spinoza en su *Tractatus Theologico-politicus* que la teología y la religión están ligadas por relación indisoluble, y que el hombre erige su reino de acuerdo con su concepto de Dios. La tesis que se pretende demostrar en el presente libro es que el utopismo es en el terreno político el equivalente de la herejía en el teológico.

[3] Norman Cohen, *The pursuit of the millennium*, Harper & Bros., Nueva York, 1961, p. 32.

tales como mal, bien, perfección, *o* imperfección. *Lo que motiva la protesta del utopista no es tanto el mal en el sentido moral sino la desvergüenza de un mundo satisfecho de existir lleno de máculas y de defectos, esto es, más una condena ontológica que moral. Algunos sistemas utópicos prueban a explicar esta situación y, simultáneamente, purificarla mediante la introducción del principio dualístico: hay un dios bueno y un mundo también bueno, del mismo modo que hay un dios malo y un mundo malo. Hans Jonas, al escribir acerca de la rama irlandesa de las doctrinas gnósticas, habla del Rey de la Luz que impera sobre un mundo de esplendor y de claridad, de suavidad sin rebeldía, de justicia sin turbulencia, de vida eterna sin decadencia y sin muerte, de bondad sin maldad, es decir, un universo puro incontaminado por el mal. El universo contrario a éste es el de las tinieblas, totalmente lleno de maldad, de fuego abrasador, de falsía y de engaño, de agitación, de oscuridad, de muerte, un universo donde las cosas buenas perecen y donde todo proyecto bueno se malogra.*[4]

Otros sistemas utópicos no yuxtaponen los dos mundos, el de lo bueno y el de lo malo, sino que consideran que son consecutivos en el tiempo. A la pureza original siguió la creación de un mundo imperfecto cuya aspiración a recobrar la perfección perdida no se funda sobre la bondad como tal, sino sobre un conocimiento capaz de lograr esa salvación.[5]

En consecuencia, tenemos el derecho de describir al pensamiento utopista como la creencia en un inicio inmaculado y en una perfección alcanzable. Debe hacerse notar cuando se analiza la mentalidad utopista que todos los avances que ella efectúa partiendo desde el hipotético, o postulado estado de perfección primitiva hasta el de perfección restaurada, se encuentran siempre acompañados por dosis exageradas de pesimismo y de optimismo que se presentan mezcladas en proporciones que nos resultan chocantes. Es muy frecuente que una concepción tan pesimista del universo como la que se presenta en el materialismo a ultranza, y según la cual todas las cosas han sido creadas por el azar y de tal modo que hasta el mismo ser humano no es más que una agregación fortuita de

[4] Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (segunda edición), Beacon Press, Boston, 1963, pp. 56-57.

[5] "En su estado irredento el neuma inmerso en el alma y en la carne se halla inconsciente de sí mismo, ofuscado, dormido, o bien atosigado por el veneno del mundo: en una palabra, ignora. Su despertar y su liberación se realizan a través del conocimiento." Jonas, *op. cit.*, p. 44.

átomos, lleva a un optimismo irracional con respecto a la posibilidad de establecer una comunidad feliz. En realidad, en este caso el pesimismo y el optimismo no se contradicen mutuamente ya que cada uno posee su rol delimitado: el utopista puede muy bien permanecer siendo pesimista en lo que respecta a la naturaleza humana individual mientras conserva su optimismo acerca de la naturaleza social del hombre, tal como se presenta incorporada en la comunidad, y de su poder para vencer la contumacia del individuo. Es cierto que vencer la resistencia individual implica el empleo de la fuerza, pero el utopista sostiene que esto se justifica cuando las metas son la bondad y la perfección. Aún más: hasta es permisible establecer un gobierno especial de aquellos que resulten elegidos como depositarios de la doctrina de la sociedad perfecta; tales elegidos tienen el derecho supremo de obligar a cada individuo a arrojar de sí su egoísmo y a adornarse con el ropaje de candidato a la perfección.

Este estado de candidatura puede durar indefinidamente. La noción misma de gobierno de los elegidos, es decir, de teocracia, involucra una amenaza perenne por parte de las potencias del mal no corregido o, en el mejor de los casos, por los vestigios sobrevivientes de aquél. Por ello la teocracia no debe ceder nunca,[6] *pues mientras el peligro exista —y la simple ausencia de entusiasmo por las leyes teocráticas se interpreta como señal de peligro— las fuerzas represivas no deben aflojar su tensión. A los que manejan tales fuerzas hay que mostrarles que sus sujetos, los candidatos a la perfección, viven en un estado de entusiasmo permanente.*

Naturalmente, dado que siempre se presentarán cosas que hagan peligrar esa teocracia, los designados para regir insistirán en demostraciones regulares y entusiastas de adhesión. Por ejemplo, bajo los regímenes comunistas no le es permitido al individuo permanecer sencillamente en silencio: debe hablar, escribir, aprobar y proclamar, todo esto con un entusiasmo más sonoro que el de su vecino.

Pesimismo en lo referente al individuo, optimismo en lo referente a la colectividad y un entusiasmo exaltado. No son éstas, sin embargo, las únicas contradicciones en la mente utópica. Hay una notable contradicción, por ejemplo, entre el Discurso acerca de las

[6] Confróntese la parte I de *The open society and its enemies*, de Karl R. Popper, Harper & Bros., Nueva York, 1962. Popper interpreta al Estado ideal de Platón como una tentativa de establecer un gobierno teocrático que se perpetúa gracias a que impide todo cambio (degeneración).

Ciencias y de las Artes *y el* Discurso acerca de la Desigualdad, *ambos de Rousseau. En una obra el autor manifiesta preferencia por un tipo de comunidad totalmente rígida en la cual el individuo, socializado por completo, no es sino una molécula del cuerpo gregario; en la otra, alaba sin vallas un estado natural en el cual los individuos, asociables, temen una sociedad que los destruya. Y aunque Michel Collinet*[7] *trate de mostrar que Rousseau escribió ambos trabajos en señal de protesta contra la sociedad de su tiempo, la que no permitía ni la libertad individual ni la integración cívica, lo cierto es que esa paradoja caracteriza a todos los pensadores utópicos: por fe en una libertad humana sin restricciones tratan de organizar esa libertad de una manera tan sustancial, que la convierten en esclavitud. Resulta entonces claro que el utopista alienta ciertas conjeturas filosóficas respecto del pasado del género humano, de su naturaleza y de su capacidad. Estos supuestos los emplea él para construir una comunidad y un orden universal imaginarios. Con otras palabras, cuando estudiamos la mentalidad utopista nos situamos dentro de un terreno peculiar con características especiales organizadas sistemáticamente por una lógica sobre la base de un ideal establecido.*

La necesidad de una transformación radical del hombre y de la sociedad

Se ha sostenido que tales construcciones utopistas configuran un juego efectuado con elementos tomados de la realidad pero ordenados de manera diferente. Sin embargo, y como lo ha hecho notar Raymond Ruyer en L'Utopie et les Utopies, *el elemento que salta más a la vista en la literatura utopista es la crítica social y política, el disgusto ante la comunidad actual, con sus regímenes políticos y sus obstáculos a la felicidad. Además, y como ya hemos afirmado, estos utopistas no muestran ningún deseo por efectuar simples reformas, pues su crítica va mucho más allá de un mero planteo de la necesidad de ciertos cambios: en efecto, son los basamentos mismos del estado de la humanidad lo que esos pensadores quisieran desarraigar para en su lugar colocar otros nuevos. En este sentido, dichos estudiosos merecen por entero el calificativo de "radicales", ya que su reconstrucción de la*

[7] Véase "L'Homme de la Nature ou la Nature de l'homme", en *Le Contrat Social*, mayo-junio, 1962, p. 148.

sociedad y del hombre exige una renovación total de las elucubraciones acerca de Dios y de la Creación.

Como pensador, el utopista es simultáneamente irracional y lógico. Una vez que se edifica su república imaginaria (y algunas veces se trata incluso de un mundo fantástico con sus propias leyes físicas distintas de las del nuestro), una vez efectuado ese gran salto hacia dentro de un sistema distinto de ideas, procede con una lógica estricta, sin dejar nada abandonado a la suerte. Sus criaturas humanas se comportan o se las hace comportar como autómatas, y la organización de sus vidas, durante las cuales ejecutan con precisión cronométrica las tareas asignadas por una autoridad central, no cambia jamás. Precisamente a causa de que el pensador ha establecido su sistema propio fundamental de ideas, el pueblo estructurado por la mente del utopista ya no se halla más en dependencia de su naturaleza humana y de toda la rica gama de variaciones que ella puede brindar: el utopista se ha permitido manejar a sus dramatis personae *con mucha mayor liberalidad que lo corriente en un novelista o en un dramaturgo. Sus criaturas, cortado el cordón umbilical que las ligaba a la madre Tierra y la Humanidad ordinaria, resultan entonces marionetas, parecidas a esos hombres sin alma que en algunos cuentos fantásticos se denomina como* zombies, *carentes de toda dimensión histórica, despojados de toda libertad y de toda posibilidad de elegir.*

¿De dónde extraen los utopistas la justificación para tratar a los seres humanos como si fuesen meros objetos subordinados a las leyes de las ciencias naturales? Muchos de ellos modelan a la sociedad según el concepto simplista que poseen de la Naturaleza y de sus leyes. A menudo los filósofos han mostrado una extraña inclinación a considerar al organismo humano y al organismo social como mecanismos construidos sobre la base de leyes que son imitación de las que rigen en astronomía, física o biología. Algunos pensadores medievales sostenían que la jerarquía y la estructura políticas debían copiar la jerarquía y la estructura del sistema de los cuerpos celestes y funcionar en consecuencia. En los tiempos que corren, mucha gente cree que la comunidad humana va a crecer, desarrollarse y reestructurarse de acuerdo con las leyes de la evolución, que se supone apuntan en dirección de una unidad y de perfeccionamiento crecientes. Resulta entonces que, hablando en general, el utopista entiende que la humanidad debe "integrarse" con el universo, esto es, regirse por leyes cognoscibles e inmutables. Y cuando se le pregunta por qué, si hay una tal con-

cordancia entre la naturaleza y el hombre, la historia no se ha "ordenado" hasta aquí, su respuesta habitual será que ello ha sido impedido o bien por la escasa comprensión de las gentes y la conspiración del clero (que es la explicación de los enciclopedistas), o bien, por la corrupción de los magistrados (que es la explicación de Rousseau), o si no por la acción de sistemas económicos basados en la explotación del hombre por el hombre (que es la explicación de Marx), o por algún agente similar.

EL ENTUSIASTA

En su deseo de partir desde "el principio inmaculado", el utopista siente la necesidad de eliminar todo lo que se ha venido estableciendo antes de ahora, esto es, desde el significado habitual de las palabras hasta las autoridades aceptadas por tradición. Se siente, además, en posesión de una luz que no le ha sido dada a los otros y que no se halla sujeta al examen de la razón. Como escribe monseñor Knox: "para el entusiasta, el intelecto especulativo queda destronado y todas sus impresiones deben ser aceptadas, pues están avaladas por (su) luz".[8] El utopista "exaltado" desconfía de la razón y del pensar humanos, desprecia aquellas palabras que se adecuan a la realidad y admira a las abstracciones cuya vaguedad le proporcionan la sensación de hallarse en comunión con una entidad ultrarreal.

> *El platonista quisiera divorciar a la razón de la religión; se trata de una facultad ligada a la vida de los sentidos y nada nos asegura que ella puede elevarse hasta esas alturas; es reacio a teologizar... El Dios que se le revela interiormente exige, como un derecho que le corresponde, un culto totalmente interno. Además, esta inmediación no es unilateral, porque ese acercamiento directo del alma hacia Dios halla su contraparte en la aproximación directa de Dios hacia el alma, a la que dirige sus mandatos y revela la verdad sin que aparato alguno de jerarquías ni de confesiones doctrinales ejecuten esa labor por él. Por último, siendo el punto de partida del platonista no el hombre sino Dios, su deseo es tener a Dios a su servicio y no al de la Humanidad. En una palabra, es un teócrata; combate al teólogo pretextando que éste sostiene que a Dios se lo puede conocer por recursos interpuestos; discute al liturgista porque éste ofrece una adoración puramente externa; ataca a las autoridades de la Iglesia porque éstas emiten mandamientos divinos de segunda mano; se queja de que el misionero urja a las personas a que salven sus almas cuando en realidad lo único que tiene valor es la voluntad divina.*[9]

El entusiasta despoja a Dios de todos los atributos mediante los cuales se lo puede conocer y adorar, es decir, gracias a los cuales es posible establecer con Él una multitud de relaciones. Pero al exaltar a Dios el entusiasta pretende ser el único intérprete de Su deseo y de Su esencia, y que las normas habituales de pensamiento y de lenguaje son insuficientes para su interpretación. El idioma del entusiasta no se ajusta a la realidad que es nuestra experiencia diaria porque lo que se intenta con él es expresar algo que está por encima de esa realidad. De esta manera el entusiasta se separa de los demás hombres y de los cánones de la inteligibilidad, y contradice lo que, por ejemplo, afirma el jesuita F. C. Copleston hablando acerca del objetivo y de la intención del lenguaje del filósofo:

> *El lenguaje ordinario refleja las experiencias comunes del ser humano... La labor del filósofo no consiste en inventar una teoría del todo gratuita, ni aun efectuar un descubrimiento del que el hombre común no posea ningún indicio, sino más bien formular explícitamente y en términos abstractos una distinción que ya está reconocida por ese hombre común implícitamente y para casos concretos.*[10]

EL CONCEPTO CÍCLICO DEL TIEMPO

El hombre se ha enfrentado siempre con ese problema del "origen sin mancha". El nacimiento y la muerte le han proporcionado nociones claras acerca de lo que es un comienzo y de lo que es un fin, y en torno de esos dos acontecimientos capitales él se ha construido creencias firmes y estructurado ceremonias muy significativas. Además, y dentro de su recorrido vital, el hombre experimenta la necesidad de nuevos principios frente a tales puntos cruciales y

[8] Knox, *op. cit.*, pp. 585-86,

[9] Knox, *op. cit.*, p. 579.

[10] F. C. Copleston, *Aquinas*, Penguin Books Inc., Baltimore, Md. 1955, p. 81.

acontecimientos decisivos como, por ejemplo, la eclosión de la adolescencia o el matrimonio, o bien cuando se realizan los cambios en su propio ser. Por ejemplo, el hombre ha deseado siempre liberarse de las culpas, desahogar su conciencia. Y a este efecto ha instituido ciertas ceremonias de perdón y purificación. En esto el individuo no se diferencia de la sociedad. La historia testimonia que en las agrupaciones primitivas se celebraban ceremonias anuales para anunciar la exculpación de la comunidad y que ellas eran todavía más elaboradas y más reverenciadas cuando acontecían solo una vez en la historia de la nación, como cuando Rómulo fundó Roma. Estos sucesos dejaban una impronta profunda sobre el alma de las colectividades y, para asegurarse que las generaciones venideras las iban a conmemorar como se debía, se las acompañaba con actos de una crueldad extrema, con derramamiento de sangre y el sacrificio de víctimas. Rómulo mató a su hermano Remo y además ofrendó una hecatombe; al final de cada año, los judíos cargaban sobre un chivo, el chivo expiatorio, todos sus pecados y lo ahuyentaban hacia el páramo.

Mircea Eliade hace notar que la mentalidad primitiva se hallaba tan impregnada de arquetipos, a los que consideraba como la única realidad, que creía que todo suceso extraordinario era el resultado de algún encantamiento, de una falta, o de un pecado. Las cosas importantes de la vida se hallan reguladas de tal modo, que lo inesperado se considera intervención de algún espíritu maligno, o acción del mal de ojo, o causado por la envidia de un vecino, y por lo tanto hay que neutralizar o abolir sus efectos. C. G. Jung cuenta que cierta vez vio cómo cerca de un villorrio africano un cocodrilo atacaba y daba muerte a una de tres mujeres que se habían aproximado a un riacho para recoger agua. En vez de atribuir esta desgracia al descuido de la pobre mujer o a la suerte, los nativos veían en el accidente las consecuencias de una maldición echada sobre la infeliz.

Ahora bien, lo "accidental", esto es, ese elemento que no se ajusta a lo arquetípico, podría, visto con los ojos del hombre moderno, ser denominado lo "histórico": consideramos hoy que tales cosas ocurren como resultado de interacciones imprevisibles entre los hombres considerados como agentes dotados de libertad. Mircea Eliade[11] apunta más adelante que

11 *The myth of the eternal return*, traducido del francés por Willard R. Trask. Bollinger Series XLVI, Pantheon Books, Nueva York, 1954, p. 111.

en las sociedades primitivas "la historia era rechazada, ignorada o simplemente abolida debido a la aceptación de una repetición periódica de la Creación y de una regeneración recurrente del tiempo", y que la maldición o el pecado individual o colectivo, podían ser eliminados y restaurada la inocencia ejemplar mediante inmersión en el ser, lo que se conseguía, por ejemplo, gracias a ciertos ritos regeneradores efectuados durante la primavera u otras ceremonias de purificación. Y esto ocurría no solo en las primitivas comunidades paganas, porque, como también decía Eliade,

> en la concepción Mesiánica (Judaica) la historia debe ser tolerada a causa de que cumple una función escatológica [en otras palabras, porque conduce al fin de los tiempos], pero se la puede tolerar porque se sabe que, un día u otro, ella ha de cesar. De este modo queda abolida la Historia, no por medio de la conciencia de vivir un presente eterno, ni a través de un ritual repetido periódicamente, sino que queda abolida en el futuro. La regeneración periódica de la Creación queda reemplazada por una regeneración única que tendría lugar en un in illo tempore venidero. Pero ese deseo de asentarle a la Historia un punto final definitivo configura por sí mismo una actitud anti-histórica.[12]
>
> Siempre según Eliade, en el punto culminante de la Edad Media las teorías cíclicas y astrales comenzaron a dominar a la especulación historiológica y escatológica... Se comprueban correlaciones cada vez más precisas entre los factores cósmicos y geográficos involucrados y las periodicidades respectivas... La Edad Media aparece dominada por la concepción escatológica (en sus dos momentos esenciales: la creación del mundo y el ocaso del mismo), complementada por la teoría de las modulaciones cíclicas que explica el retorno periódico de los hechos.[13]

Estos ejemplos muestran que para que sea posible siempre un "comenzar de nuevo", hubo que postular una teoría cíclica del tiempo que permita la regeneración. En otro capítulo veremos cómo la filosofía hindú y el budismo maniobraron para escapar al cerco de hierro constituido por la interminable sucesión de

12 *Ibid.*, pp. 111-112.
13 *Ibid.*, p. 144.

existencias (ciclo), solo para hallar la autoaniquilación en el Nirvana. Es evidente que el utopista de Occidente, incapaz, en razón de sus condiciones culturales, de adoptar la primitiva visión de la repetición de ciclos y viviendo por otra parte dentro del universo conceptual judeo-cristiano, debe adoptar el punto de vista de que acontecerá una regeneración única con la cual se pondrá término a la Historia (es decir, al imperio del azar y de lo que se puede predecir) y se abrirán las puertas que conducen a una especie de tiempo intemporal, capítulo final en el Libro del Hombre y en el cual todo estará ordenado y planeado científicamente, será previsible y gozará de felicidad.[14]

El concepto lineal del tiempo

Lo expuesto en el párrafo anterior contradice claramente, por supuesto, el concepto de tiempo y de historia que el Cristianismo ha introducido en el pensamiento occidental. Enseñando que Dios asumió forma humana para salvar precisamente al hombre y que éste fue el suceso central en la historia, el cristianismo desplazó el énfasis sacándolo de la idea de culpa y salvación colectiva, haciéndolo recaer en el individuo como persona y su conciencia, con la cual entra en una relación única con Dios. La persona humana se convierte así en el punto focal de los acontecimientos históricos. En su carácter de actor libre y responsable, ya no puede más evitar ni anular el cargar con las consecuencias de lo que hace. También se le puede perdonar algo más. Además, en tanto que cada individuo puede arrepentirse y obtener así su salvación, la comunidad como tal no puede esperar tal modo de quedar entera y permanentemente libre de pecado. En el mejor de los casos, puede aprender de sus errores pasados, pero tanto el individuo como la colectividad continuarán soportando las marcas dejadas por todas sus acciones. Por ejemplo, en el enfoque de San Agustín el tiempo es lineal y no cíclico y las "dos ciudades" que proveen el marco histórico para el destino terrenal del hombre, recorren sus cauces a través de todos los cambios temporales a partir del comienzo del género humano y proseguirán moviéndose juntas así hasta el fin del mundo.

El pensamiento occidental ha efectuado repetidas tentativas en los dos milenios pasados para eliminar el concepto lineal del tiempo y de la historia porque, como señala Mircea Eliade, el hombre teme la idea del tiempo irreversible que no le concede ninguna otra oportunidad.

En las doctrinas gnósticas, y según escribe el profesor Hans Jonas,

> *la vía de la salvación conduce a través de "generaciones" que la vida debe sobrellevar antes de recuperar su memoria perdida. Para el alma no redimida, esta perspectiva temporal es una fuente de angustia. El terror que origina la contemplación de la vastedad del espacio cósmico corre paralelo al terror fundado en las veces que han de ser soportados.*[15]

Muchos pensadores occidentales, desde Joaquín de Floris hasta Marx y Teilhard de Chardin, han tratado de soslayar las dificultades ocasionadas por esta linealidad dividiendo la historia en fases, que generalmente alcanzan al número de tres. Cada fase representa un comenzar de nuevo, si bien todas se desplazan en una dirección única y obedecen asimismo a una ley histórica o evolutiva única, que lo abarca todo. Sin embargo, todos estos pensadores revelan su tendencia utopista al pensar que esta fase final ha de ser la verdaderamente decisiva y que ella ha de significar, de una u otra manera, una purificación final de la comunidad humana y el término de su historia. La característica principal de este postrer período es, se sostiene, la inmovilidad, es decir, el imperio de una ley inmutable, absoluta y totalmente buena. De una hipótesis historicista de esta clase, ha dicho Karl Popper que "se presenta en realidad como si los historicistas estuvieran tratando de compensarse por la pérdida de un mundo invariable mediante la adhesión a la creencia de que es posible predecir los cambios porque están determinados por una ley que por su parte no cambia".[16]

Es así como este tipo de utopistas se arregla para

[14] Confróntese Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Presses Universitaires de France, 1950. Ruyer cita a A. Döblin (p. 70) como afirmando que el utopismo es antihistórico por su propia esencia, y que se trata de un proyecto humano para interrumpir la historia, para saltar fuera de ésta y alcanzar un estado de perfección continua. Ruyer mismo hace notar que tanto Hegel como Marx pusieron coto a los procesos dialécticos a que adhieren: Hegel veía el punto final de la filosofía en el Estado Prusiano; Marx, en el Estado Comunista posterior a la revolución proletaria.

[15] Jonas, *op. cit.*, p. 53.

[16] Karl R. Popper, *The poverty of historicism*, Beacon Press, Boston, 1957, p. 161.

revivir el ideal precristiano de un mundo inmutable, ahistórico y básicamente sin libertad. Sostienen ellos que después de la regla de cambio en que la humanidad se comportó salvajemente y puso, por así decir, en peligro su propia existencia, hemos vuelto al umbral de un nuevo paraíso, que nos concede así, una vez más, la libertad de elegir. De esta manera, recorriendo caminos tortuosos pero sin perder nunca de vista su objetivo, el utopista logra restaurar, aun cuando en una forma modificada, el concepto cíclico de la historia.

El comienzo inmaculado

Con insistir en el carácter cíclico del tiempo no queda agotado el concepto de un "comienzo de pureza total"; postula también un estado primitivo en el cual las cosas poseían una perfección ideal, luego de lo cual sobrevino la degeneración. Y es precisamente este estado originario el que ha de servir como modelo para la inevitable reposición al final del ciclo. Es claro que los antiguos creían, como lo atestigua Ovidio en su Metamorfosis, *que todo había comenzado por una Edad de Oro, a la que sucedió una de Plata, mientras que la contemporánea de ellos era la Edad del Hierro. Dice Virgilio en las* Geórgicas: *"Antes de Júpiter, nadie labraba las tierras, ni era lícito acotar los campos, ni partir límites en ellos, todos los aprovechaban en común para su sustento." Los hindúes, las razas arias y los griegos, en especial Hesíodo, creían en una pasada Edad de Oro y hasta trataban de ubicarla en el espacio. Durante la Edad Media este tópico cobró enorme popularidad al tiempo que se iban introduciendo en él elementos cristianos. Jean de Meung, el poeta francés del siglo XIII, siguió los pasos de muchos escritores antiguos al hablar de un origen igualitario. Decía que "... en los días de nuestros primeros padres y madres, las personas se amaban unas a otras con un amor delicado y honesto, y no con el que surge de la codicia y de la concupiscencia; en todo el mundo reinaba la bondad."*

Aun antes de Jean de Meung, Cosme de Praga ha hecho el retrato de los primeros pobladores de su Bohemia describiéndolos como viviendo en un estado incontaminado, comunista. De esta manera nos presenta Norman Cohn la visión de Cosme:

> *Igual que los rayos solares o el frescor de las aguas, así también lo que se cultiva en los campos arados o lo que crece por sí en las praderas, más aún, el matrimonio mismo, era todo posesión común. Pues, según la costumbre de los animales, las parejas se unían para una sola noche... Ningún candado cerraba sus cabañas... ya que no existía ni el ladrón ni el bandido, ni había pobres.*[17]

Más tarde, y siempre siguiendo a Cosme de Praga, la propiedad privada corrompió esas idílicas alquerías: la codicia, la avaricia y la envidia se hicieron universales. También Jean Jacques Rousseau creía que el hombre había nacido libre pero que algunos individuos comenzaron a amojonar las tierras y a proclamar el derecho a la propiedad privada. Una degeneración tal de una humanidad inicialmente impecable no fue, empero, un proceso fácil. El contemporáneo de Rousseau, el alemán Grimm, escribe en su Correspondance Littéraire, *(vol. V), que debieron transcurrir centurias antes de que el género humano se sometiera al yugo tiránico de los sacerdotes.*

La "era de los descubrimientos" proporcionó, de improviso, bases concretas a esta creencia en un comienzo inmaculado. Las tierras y gentes nuevas halladas en América y Oceanía confirmaron la fe en que, después de todo, era posible encontrarle una ubicación a Utopía, ya fuera en realidad y por intermedio de Magallanes, por ejemplo, o ya en la ficción y por intermedio de Pantagruel, que también buscaba en sus viajes las islas de la felicidad. Los estudios cumplidos durante los siglos dieciocho y diecinueve en etnología, arqueología y acerca de las leyes y el folklore de los antiguos no debilitaron la creencia en un estado natural originario sin leyes, fraternal y espontáneo. El anarquista y revolucionario Pedro Kropotkin sostenía que la Ley es, comparativamente, de formación reciente. Durante muchísimo tiempo el hombre vivió sin ley formal alguna, hallándose las relaciones humanas reguladas por hábitos, costumbres y usos que cada cual aprendía desde su infancia de la misma manera como aprendía a cazar, a criar animales o a cultivar la tierra.

Todos estos pensadores esgrimen una argumentación común: dado que los comienzos del hombre fueron purísimos, este segundo e importantísimo empezar (correspondiente al ciclo segundo y final) debe asimismo

[17] Cohn, *op. cit.*, p. 227.

ser purísimo. De nuevo se trasparenta aquí en forma inequívoca el elemento cristiano, aunque esté interpretado erróneamente. Si bien el hombre moderno no puede ya creer en una repetición indefinida de los ciclos, se siente autorizado por la doctrina judeocristiana a aceptar la existencia de dos ciclos, uno que se cumple antes de la aparición del Mesías y otro que se cumple después de ella. Los cristianos creen que una vez acontecida la Crucifixión (con lo cual se verificaron las profecías del Viejo Testamento) se vive ahora en el segundo ciclo (en el cual se ha de verificar lo anunciado en el Nuevo Testamento). Dado que los cristianos asumen que el bien y el mal coexisten uno junto al otro hasta que llegue el Día del Juicio Final a separarlos, no pueden ellos aceptar que se pueda vivir en una comunidad terrena ideal e inmutable antes de ese Día. Y aun este advenimiento, que marcará el final de la historia, será importante solo para cada alma individualmente, señalando su condena o su salvación. Dado que el grupo no posee algo así como un "alma colectiva", no puede entrar, como tal, ni en el cielo ni en el infierno.[18]

No ocurre así en el caso del utopista judaico ni en el de otros no cristianos. En lo referente a los judíos, dado que viven actualmente en el primer ciclo, apoyan todas sus esperanzas en el segundo, lo que ocurrirá con la llegada del Mesías, que abrirá las puertas de la Nueva Jerusalén, una comunidad terrena y, sin embargo, espiritual.[19] En cuanto

18 Comentando el libro *Honest to God*, del obispo John Robinson, dice Herbert Mc Cabe, O. P., en la revista *Blackfriars* (julio-agosto, 1963) acerca del punto en cuestión: "Indudablemente, la consecuencia de la encarnación es la abolición de toda distinción real entre lo secular y lo sacro: es decir, aquella religión que representaba lo central en la Ley Antigua se cumplió y trascendió a Cristo, pero una identificación absoluta entre los mundos profano y sagrado ha de aguardar hasta la consumación del reino que todavía estamos esperando. Esa desaparición gradual de la Iglesia por la que suspiramos con tanta impaciencia es una faceta de la parusia en la que no habrá templos en la Ciudad 'porque el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo'. Y de acuerdo con el pensar tradicional nos hallamos en una era intermedia en la cual si bien existe ya un nuevo mundo fundado sobre el cuerpo resurrecto de Cristo, nosotros no somos aún los visibles y gloriosos miembros de ese mundo. Los sucesos postreros no están ya en la situación de enteramente incumplidos, como figuran en el Antiguo Testamento, pero tampoco se han realizado por completo, como acontecerá en el día final: de esto se deduce que la esperanza sigue siendo un aspecto esencial de nuestra relación con la Divinidad."

19 Como es bien sabido, la creación del Estado de Israel ha tenido el efecto, en lo que a este asunto se refiere, de dividir las opiniones. Muchos judíos sostienen que ella ha realizado lo que se expresa en los textos antiguos con "la reconstrucción de Jerusalén", mientras otros mantienen la idea de que este acontecimiento puramente secular no tiene nada que ver con la tan esperada venida del Mesías. Los que

a otros sistemas utópicos, encuentran ante sí dos caminos abiertos, según tengan fe religiosa o no la tengan. En el primero de los casos, el utopista espera que el gran cambio acontezca dentro de su religión y, además, que la regeneración despojará a la religión de las excrecencias que se han venido adosando con el transcurso del tiempo y a las que considera como factura puramente humana: la tradición, y las formas institucionales, por ejemplo. En el otro caso, el utopista va a describir la discontinuidad empleando el lenguaje del revolucionario social (caso del marxista), o el del revolucionario en la ciencia. En los capítulos siguientes se procederá a examinar con cierto detalle las variedades del utopismo contemporáneo, pero podemos adelantar aquí que en la primera de las esferas mencionadas el gran cambio es la revolución proletaria; en la segunda, la invención de la bomba nuclear. Estos dos hechos son los que moldean el pensamiento milenarista contemporáneo.

El utopista como hereje

No resulta sorprendente que la literatura utopista aparezca redactada o bien en el lenguaje de la teología cristiana o bien en una caricatura del mismo, pues quince siglos de pensamientos cristianos deben forzosamente tener alguna influencia sobre el estilo y las modalidades expresivas propias de la especulación acerca de las cosas últimas.[20] Y, lo que es más importante todavía, todo pensador utopista trata, en una u otra forma, de cambiar el pensamiento cristiano mismo para justificar así su empresa de reconstrucción psicológica, social y política. En busca de esta meta, escarban hasta llegar a las raíces mismas de la doctrina cristiana a la que interpretan después a su propio modo. Como escribe J. L. Talmon:

> Las tendencias mesiánicas [del siglo diecinueve] consideraban al cristianismo como al archienemigo... Su propio mensaje de salvación resultaba abiertamente incompatible con la doctrina cristiana verdadera, esto es, la que parte del pecado original y enfoca la historia como narración de la caída, negando al mismo tiempo al hombre

pertenecen a este último grupo llegan incluso, si residen en Israel, a considerar a este país nuevo como una especie de creación sacrílega y se niegan a obedecer sus leyes.

20 Durante, más o menos, los primeros quinientos años del cristianismo, el vocabulario filosófico era el de la filosofía griega.

potencia para alcanzar su salvación por sus propios esfuerzos. Las dicotomías alma-cuerpo, etc... quedaban condenadas en esos movimientos mesiánicos delante de la majestad de la unicidad de la vida y de la unicidad de la historia, y frente a la visión de una sociedad justa y armoniosa hacia el final de los tiempos.[21]

En consecuencia, los escritores utopistas de cierta importancia resultan heréticos desde el punto de vista de la doctrina cristiana, pues tratan de restaurar la inocencia prístina del hombre —su conocimiento y su potencia— y, para alcanzar este objetivo, desean anular al pecado original y partir de un comienzo sin mancilla.

A pesar de las muchas variedades, los heréticos han mostrado características que también pueden hallarse entre los utopistas. El principal de estos rasgos comunes es el de asemejarse a Dios en cuanto a conocer el bien y el mal (Génesis, 3, 5). Santo Tomás de Aquino (Summa Theologica, *II-II, 163, 2) dice a este propósito: "El primer hombre pecó fundamentalmente al tratar de parecerse a Dios en eso de saber distinguir entre el bien y el mal... es decir, en que por virtud de su propia naturaleza sería capaz de determinar por sí mismo qué es lo bueno y qué es lo malo", y además: "para que, al igual que Dios reinante por sobre todas las cosas por virtud de la luz propia de Su naturaleza, también así el ser humano ha de gobernarse a sí mismo sin ayuda de claridad que le venga de fuera, sino por estar iluminado por su propia naturaleza" (Comentarios a las* Sententias, *II, XXII, 1, 2, ad. 2).*

Rigurosamente, podemos hablar de herejía solo en aquellos casos en que los utopistas poseen alguna fe religiosa, pero en realidad todos los pensadores de ese tipo se ajustan poco más o menos a este mismo molde: la liberación del hombre de la heteronomía, *esto es, de la guía y providencia a cargo de un Dios personal, en nombre de una* autonomía, *o sea, un gobierno propio en lo moral. Pero dado que esto último conduciría inmediatamente a la anarquía, el utopista emancipado se ve obligado a efectuar la inmersión del individuo en su colectividad, la que asumirá de ahí en más la tarea de ser su guía y providencia. Para realizar el gran objetivo de establecer una comunidad ideal, la colectividad trata de usurpar las prerrogativas y los atributos propios de la Divinidad. Una deidad colectiva de ese tipo —un ídolo en el sentido de las Escrituras— querrá entonces seguramente aferrarse a la inmutabilidad, a la que Raymond Ruyer se refiere llamándola el deseo maniático de proseguir en el mismo sistema*[22] *regido por una constelación de santos. El utopista ateo no menciona a Dios y al Cielo, salvo, por supuesto, como creencias supersticiosas: lo que él hace es simplemente secularizar la terminología religiosa, formular una doctrina, inventar ceremonias y recomendar el automejoramiento interior y la conformidad externa.*

Una vez edificado su Cielo (o, por lo menos, abierto el camino al final del cual se promete alcanzarlo), el utopista no encuentra ya más justificaciones para las instituciones, leyes y cosas por el estilo, diferentes de las que fluyen de la estructura comunista de la nueva sociedad. Todas las necesidades económicas serán satisfechas y desaparecerán todos los vicios que provienen de la coexistencia de la pobreza y la riqueza, de las desigualdades y de la explotación. Existirá una obediencia dinámica y al mismo tiempo indiscutida hacia la autoridad central, que organiza no solo la producción, la distribución y el consumo, sino también las comodidades, la cultura y la vida familiar. Empero, el pensador utopista no se refiere nunca a esta autoridad en términos de institución política, nombre que reserva para los organismos públicos en las sociedades, tampoco habrá leyes. El Estado socialista de los comunistas no es un cuerpo político, pues solo las clases dirigentes necesitan al Estado como arma de represión; el Estado es, más bien, una extensión administrativa de la sociedad sin clases. Y, desde luego, hasta esta administración se extinguirá cuando se pase del Estado socialista *a la* Sociedad comunista.

El utopista religioso adopta esta misma actitud cuando se enfrenta con el aspecto institucional de su re-

[21] *Political Messianism*, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960, pp. 25-26. El teólogo holandés A. Hulsbosch prueba a elaborar un concepto nuevo del pecado original de manera que éste resulte compatible con la teoría de la evolución. Sostiene él (y con ello se coloca en la línea de pensamiento del jesuita francés Teilhard de Chardin) que la existencia de la evolución significa sencillamente que Dios no ha cumplido todavía con sus objetivos en la creación, que una nueva raza de hombres ("tan superior a nosotros como nosotros lo somos con respecto a las bestias") sobrepujará al pecado original que no sería otra cosa que el rechazo por parte de la criatura humana primitiva de ajustarse a los designios del Señor. También Hulsbosch, igual que Teilhard, detecta en la Unificación política, social y económica (?) del hombre en el presente un signo de progreso moral y una fase nueva, quizá la última, de la evolución. De todo esto se deduce que: 1) el pecado original será superado aquí, sobre la Tierra, y, 2) que ello acontecerá gracias a un esfuerzo colectivo, filético, de la humanidad.

[22] Ruyer, *op. cit.*, p. 276.

ligión. Elimina a la Iglesia como intermediaria entre Dios y el hombre y, al mismo tiempo, la mayoría de los sacramentos. Lo que el utopista irreligioso denomina pueblo económicamente satisfecho y, por lo tanto, de conducta justiciera, lo concibe el utopista religioso como a santos. No existe necesidad de instituciones porque la virtud interior, ya sea por iluminación directa de Dios o gracias a la liberación que causa la desaparición de los crímenes, es garantía suficiente para que la comunidad lleve una vida ordenada, feliz y santa. Así es como escribe Mons. Knox refiriéndose a la opinión del que hemos denominado "tipo entusiasta": "Las instituciones terrenas, por ser de creación puramente humana, no poseen mandato real para ejercer autoridad... El entusiasta suspira siempre por una teocracia en la cual se suprimirán las anomalías del presente y donde el justo ejercerá abiertamente el poder."[23]

Quizá sea el deseo de una pureza absoluta lo que motiva las principales aspiraciones del utopista. En verdad, la historia de las herejías religiosas equivale a una larga lista de deseos de pureza —tanto de la que concierne al cuerpo y al alma del individuo como a la vida social, a la política, y a la organización eclesiástica—, pero se trata de un grado o de un tipo tal que, por contrariar abiertamente la naturaleza del hombre, tiene que ser impuesta por la fuerza. Esta violencia que debería ejercerse llevaría a su vez tanto a una pérdida de libertad por parte de los miembros de la comunidad como a la adquisición de un poderío y un orgullo ilimitados por parte de las autoridades —esto es, de los Elegidos—. En realidad, esta búsqueda de la pureza lleva con frecuencia a vicios abominables. Así en muchas herejías medievales el "puro" se sentía con derecho a comportarse de una manera inmoral porque su condición de Elegido lo limpiaba de antemano de todas las manchas que una promiscuidad como aquélla en la que habitualmente vivía hubiera estampado sobre el "no-regenerado". Por otra parte, las exigencias impuestas sobre la población, imposibles de satisfacer, obligaban al común de los mortales a adoptar un comportamiento hipócrita, a demostrar constantemente su virtud y a espiar y denunciar a sus vecinos. La insistencia utopista de la "pureza" termina por hacer de la mayoría de la gente un conjunto de bribones y por corromperla totalmente.

[23] Knox, *op. cit.*, p. 3.

EL MILENIO: SURGIMIENTO DE UN HOMBRE NUEVO

De lo que hasta ahora hemos dicho se deduce que la mentalidad utopista está signada por la creencia de que hasta ahora no se ha brindado a la humanidad la posibilidad de decidir por sí misma y de vivir de acuerdo con normas de conductas verdaderas. La suposición utopista es que el hombre, potencial e idealmente autónomo, ha sido interferido siempre en la expansión de su naturaleza "real" por una conspiración de sacerdotes, por las supersticiones, o por alguna clase política. A todos estos obstáculos el utopista les agrega la naturaleza pecaminosa del hombre, la que, no obstante, será cambiada mediante una nueva y dramática encarnación,[24] o bien por evolución de tipo biológico-moral, como enseña Teilhard de Chardin. A esta creencia se la denomina "milenarismo" y, generalmente, encuentra expresión en el lenguaje elegante de su época. Se puede considerar como manifestaciones de esta doctrina tanto a los movimientos homónimos de la Edad Media como al totalitarismo contemporáneo. Dice Norman Cohn, comparando las formas medievales y modernas de aquélla: "es verdad que han desaparecido los viejos símbolos y los lemas viejos y que han sido reemplazados por elementos nuevos; pero en lo que respecta a la estructura de las fantasías básicas, parece haber cambiado bien poco.[25]

Fundándose en la autoridad de San Agustín, el Concilio de Éfeso (año 431 d. C.) condenó al milenarismo como a una aberración supersticiosa. Esa doctrina, ya sea en su faceta religiosa o en la secular, invoca la necesidad de un nuevo Advenimiento, de un nuevo Drama Universal, de una nueva Pasión en cada momento culminante de la historia, de manera muy similar a las ceremonias purificadoras de las religiones paganas que tenían lugar en la primavera de cada año. En lugar de animar a la gente a forjar su propia salvación resistiendo al mal y obrando bien, así como cambiando gradualmente las condiciones externas de sus vidas, los milenaristas del tipo entusiástico buscan atajos y están prontos a saltar fuera de sus con-

[24] Véase Cohn, *op. cit.*, p. 182. Ruusbroec utiliza su voz herética y opositora para formular los reclamos más arrogantes: "Yo soy igual a Cristo de todas las maneras posibles... Todo lo que Dios le ha dado a Él, me lo ha concedido a mí, y en el mismo grado... Cristo fue enviado a la vida activa para servirme, en tanto que yo soy introducido a la vida contemplativa, que es de carácter más elevado..."

[25] Cohn, *op. cit.*, p. XIV.

diciones naturales al menor acontecimiento que les parece excepcional. La predisposición de la mente milenaria encaja dentro de lo que Mons. Knox llama "ultra supernaturalismo", esto es, "la tentativa por desarraigar lo natural y plantar la semilla de la gracia en suelo inapropiado". Y prosigue Mons. Knox diciendo: "el ultra supernaturalista cree que aquel que nace de nuevo se convierte en una criatura nueva, que la semilla de la gracia, rescatada de un mundo en derrumbe, no debe ser confundida con lo no-regenerado: se trata de dos especies diferentes".[26]

Para verificar la afirmación de Norman Cohn según la cual en edades sucesivas solo cambian los símbolos y los lemas pero no las fantasías básicas, el concepto de milenio ha sido reemplazado por el de "revolución", ya sea sociopolítica o científica. Si bien la palabra cambió, lo que no ha variado es la afirmación de que todo lo que precedió a la "revolución" era, en cierta forma, no genuino; que la humanidad ha sido descarriada; que el pecado —es decir, la explotación, la desigualdad, la opresión— ha tenido vigencia universal; que la "revolución" no solo corregirá todos los males sino que también creará un mundo del cual quedará excluido definitivamente. En su argumentación en favor de la tesis de que la Revolución Francesa ha sido el primer acontecimiento moderno de magnitud milenarista, hace notar el joven Renán en su L'Avenir de la science que esa revolución fue el primer intento de la humanidad por tomar su destino en sus propias manos y gobernarse a sí misma, y que todo lo que la ha precedido constituye el período irracional de la existencia del hombre. Llegará el día, afirma, en que este período de la historia humana sería considerado como frustrado principio.

Por supuesto que el "marxismo" ha sido la más prodigiosa de las doctrinas utopistas de nuestra época. Si bien se trata de la más completa y sistemática de todas ellas, sus pretensiones de ser "científica" se fundan sobre basamentos poco resistentes. De esta doctrina nos ocuparemos en especial y mostraremos que ni su estructura ni sus principios difieren de los de otros movimientos utopistas.

Si bien a nuestros coetáneos les gusta abrigar la convicción de que han alcanzado "la mayoría de edad", esto es, de que han "madurado" por haber asimilado las lecciones del pasado y haberse asomado a abismos nunca imaginados hasta esta época, como lo son los campos de concentración y exterminio, la destrucción

[26] Knox, *op. cit.*, p. 584.

por armas nucleares y la guerra total, vamos a demostrar primero el carácter milenarista de esta presunción, y luego, que esta era no se distingue mucho de cualquier otra, tanto en lo que respecta al curso normal de los acontecimientos producidos en ella como en lo atinente a las declaraciones de que se trata de un período "revolucionario". Para las generaciones precedentes, los acontecimientos que cambiarían todo eran: los terremotos u otros desastres naturales; presagios ominosos, como la aparición de un cometa; la Segunda Venida de Cristo y la Revolución Francesa. En nuestros días el hecho portentoso es la bomba nuclear, que crea una especie de inseguridad colectiva y a la que se le atribuye haber originado un cambio total en el destino de la humanidad, pues ya no es posible clasificarla como "suceso único", sino que se trata de un estado permanente dentro del cual tenemos que vivir de ahora en adelante. En consecuencia, ya se oyen voces pregonando que, dado que vivimos "a la sombra de la bomba", se deben reconsiderar nuestros principios morales tradicionales. Algunos jefes religiosos declaran que la existencia de "la bomba" ha incrementado de tal manera nuestro contacto con la ciencia que, como afirma Paul Tillich, "tenemos que olvidar todo lo tradicional aprendido respecto de Dios, y aun quizá esta misma palabra". Algunos dirigentes políticos, temerosos del cataclismo final que sería la aniquilación por el arma nuclear, dicen que las gentes deben congregarse bajo un gobierno mundial en la misma forma en que se juntaba toda la tribu de cazadores primitivos bajo las enormes rocas salientes que la protegían de la furia de las tormentas.

Es muy probable que los utopistas de hoy sostengan que estas comparaciones quedan invalidadas porque los peligros de las épocas pasadas tenían carácter imaginario y, por lo tanto, las tesituras milenaristas antiguas junto con las esperanzas por ellas alentadas no poseían asidero real. Sin embargo, el que lee las predicciones de los movimientos milenaristas medievales se convence de que ellos veían los peligros que les acechaban de modo tan patente y real como nosotros vemos los nuestros. Y aunque sus terrores y esperanzas se hallaban impregnados por la experiencia religiosa en tanto que los nuestros lo están por la experiencia socio-política y la científica, el carácter utopista es el mismo en ambos casos.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

LA LIBERACIÓN DEL PECADO

Para que alguien esté en condiciones de entrar en el reino de Utopía debe hacerse antes fundamentalmente distinto del hombre pre-Utópico. Este último es un ser esencialmente dependiente de las compulsiones externas, las inhibiciones tradicionales, las circunstancias de su ubicación en alguna clase social, o en alguna casta, el fondo ambiental contra el cual resalta su figura, la educación y la ocupación. Por otro lado, el candidato para el ingreso a Utopía está autodeterminado en tanto cumple con su esencia desarrollando las potencialidades que hacen de él un ser humano. Puesto que obtuvo sus derechos y coincide consigo mismo, ese candidato no está enajenado: se encuentra ya redimido.

Este concepto de la enajenación es tan viejo como la filosofía griega. Se lo halla en las enseñanzas de Platón acerca de la Idea (forma) cuyas imitaciones son cada vez más imperfectas a medida que se alejan del original. De acuerdo con esto, el *hombre* se encuentra, y sin esperanzas, enajenado de la *idea del hombre*, ya que en el transcurso de los cambios sucesivos su grado de perfección relativa decrece constantemente. Cuando la filosofía griega se convirtió, en tiempos de Plotino, en el instrumento de expresión de otras especulaciones nacidas todas en la zona del Mediterráneo —la judía, la cristiana, la persa, la oriental— la *Idea* platónica se tomó como equivalente del concepto judeocristiano de Dios. En consecuencia, los adeptos al platonismo empezaron a preocuparse respecto de los grados de la creatividad divina y de la autonomía de las criaturas a fin de ensamblar con nociones teológicas, como por ejemplo

las de creación, de omnipotencia, de abandono por parte del alma del estado de gracia, y de imperfección del mundo.

La creación es mal

Para Plotino y sus discípulos el problema básico consistía en la cuestión siguiente, que había hecho su aparición en la especulación filosófica ya en tiempos de Parménides y cuyo intento de solución por parte de Platón habíase mostrado tan insatisfactoria. ¿Cómo puede el Uno crear —esto es, cómo puede el Ser, que es él mismo inmóvil e indivisible, generar movimiento y multiplicidad sin sufrir cambio? Plotino elucidó esta dificultad, pero de una manera bastante torpe: De la naturaleza perfecta del Uno fluye una tendencia a propagarse y a crear; el resultado es una serie de hipótesis sucesivas, cada una de las cuales recibe su existencia de la anterior y también menos perfecta, en proporción a la distancia que la separa del punto de partida original. La primera de todas estas hipótesis es la Inteligencia (*Nous*), que es una especie de Creador de derecho propio, pues posee por entero todo el potencial genético del Uno y produce todo el mundo bajo él.

Pero si el *Nous* es una deidad auxiliar que efectúa para su Maestro ese trabajo impuro, entonces el Uno resulta el No-Ser, en contradicción evidente con la Biblia, donde pueden leerse las siguientes palabras de Dios: "Yo soy el que Es", atribuyéndose, pues, existencia plena.[1] El concepto judeocristiano de la creación y de un Dios creador tropezaba contra la especulación gnosticogriega y trataba de vencer sus objeciones y distorsiones. Esta tarea no resultó nada sencilla, porque los diversos sistemas gnósticos que proliferaban por ese entonces habían llegado mucho más lejos que Plotino, y enseñaban que Dios no era responsable por la creación y que, en verdad, esta génesis significaba una pérdida de sustancia divina y por lo tanto, mal. Responsable de la creación era el Demiurgo (*artífice*), el que debía ser combatido por sus prisioneros, los seres humanos.[1a]

[1] El pensamiento cristiano primitivo fue, asimismo, influido por Plotino. Solo en el Concilio de Nicea, en el año 325, recibió una formulación definitiva la doctrina de la consustancialidad del Padre y el Hijo.

[1a] El título del tratado de Plotino es: *Contra los gnósticos, o sea contra aquellos que afirman que el Creador del Universo es mal y que el Mundo es pecado.*

Para poder liberarse a sí mismos, los hombres —en posesión de la luz divina o *pneuma*— deben reintegrarse a la totalidad del Ser liberándose de la despótica tutela del Demiurgo y de sus arcontes. Dentro de la Creación los hombres son entes enajenados, y aun el mensajero de Dios se enajena cuando trata de liberarlos. Esta empresa resulta dificultosa en extremo y solo unos pocos logran llevarla a cabo (los pneumáticos), desligándose de todos los aspectos del mundo creado. En el *Poimandres* de Hermes Trimegisto "se describe a la ascensión como una serie de sustracciones progresivas que dejan por último al Ser verdadero al desnudo, un ejemplo de cómo era el Hombre Original antes de su caída cósmica, es decir, preparado para ingresar en el reino divino y ser nuevamente uno y lo mismo junto a Dios".[2]

El concepto cristiano logró prevalecer después de arduas batallas libradas contra las doctrinas gnósticas, las herejías y los sistemas post-helenísticos. Pero el problema de reconciliar la alteza Divina con su intervención Providencial, su aspecto contemplativo con su aspecto activo, la bondad de la creación con la existencia del mal en la misma, no fue resuelto a entera satisfacción del hombre de Occidente. Es cierto que la dicotomía entre contemplación y acción fue borrada por las enseñanzas cristianas según las cuales el hombre transforma al mundo para mayor gloria de Dios y para su provecho propio. La síntesis, bien conocida, de los frailes benedictinos, era: *Ora et labora.* Como escribe E. Underhill:

> "En verdad la diferencia real que distingue al cristianismo de todas las demás religiones reside justamente aquí: en esta vigorosa aceptación de la humanidad en su totalidad y de la vida en su complejidad, como cosas susceptibles de impregnarse de Divinidad. Esta actitud exige al hombre integral, del que se ocupa, sus energías titánicas y sus instintos de lucha, y no, como acontecía con los misterios anteriores, separando y cultivando algunos principios en él contenidos y que se supone trascendentales y excluyendo todo el resto."[3]

[2] Hans Jonas, *The gnostic religion* (2ª ed.) Beacon Press, Boston, Massachusetts, 1963, p. 166.

[3] E. Underhill, *The essentials of mysticism*, E. P. Dutton & Co., Nueva York, 1960, p. 101. Hay una idea que era común tanto a los platónicos como a los judíos: que Dios está oculto para los hombres. Según los primeros, Él era una abstracción; según los segundos, Su mismo nombre no podía ser pronunciado. Solo para el cristiano se revela Dios asumiendo la condición humana al encarnarse en Cristo.

Ciertamente, observa H. Gouhier, este rasgo característico es propio no solo del cristianismo sino también del misticismo cristiano y fue precisamente esa proclividad hacia la acción lo que hizo a Bergson preferirlo en relación con los misticismos griego y oriental, en los que veía desprecio por la actividad. La primacía de la contemplación en la filosofía de Plotino, dice Gouhier, y la huida de la vida en el ascetismo hindú repelieron al filósofo del *élan vital*, especialmente después de haber conocido a los grandes místicos cristianos pletóricos de acción.

El pecado, obra de un demiurgo malvado

Pero en la época medieval el problema de la enajenación presentó una faceta distinta. Viviendo en el clima del cristianismo el hombre de la Edad Media no se preocupaba por la contradicción entre la acción y la contemplación: a sus ojos, el escándalo en el mundo era la existencia del pecado, esto es, la ruptura de los mandamientos divinos, la desviación de la naturaleza humana y la alienación del orden espiritual por el cual el hombre debe precisamente luchar. El pecador era entonces el hombre enajenado. La indignación contra el pecado se veía, es claro, exacerbada por los abusos cometidos por eclesiásticos cuya manera de vivir en una sociedad empapada de religión aparecía tanto más irritante cuanto más se acentuaba la separación entre la predicación y los hechos. La usura y el libertinaje, la violencia y el orgullo, se convertían en escándalos monstruosos cuando los cometían monjes, clérigos y dignatarios de la Iglesia. Sin duda, las exhortaciones utopistas medievales tenían su gran parte de razón cuando apuntaban hacia la meta de la absoluta pureza moral de la Sociedad Perfecta y a la purificación necesaria de sus futuros componentes.

A decir verdad, se concebía a esa Sociedad Perfecta no tanto como a la antítesis de una sociedad civil imperfecta sino de la Iglesia. Y así como mucho tiempo antes de Lutero ya algunos críticos radicales se referían a Roma llamándola "Babilonia" y al Papa llamándolo "Anticristo", la Sociedad Perfecta se definía como la Iglesia verdadera, donde la condición indispensable para pertenecer a ella era el alejamiento del pecado. A fin de conseguir adeptos a su manera de entender la ausencia de pecaminosidad, los críticos en cuestión debían explicar por qué la Iglesia se encontraba lejos de un estado de perfección y debían

además forjar nuevos procedimientos para liberar al hombre de las cadenas del pecado. A todos los efectos prácticos, el objetivo real de los descontentos era la erección de una nueva Iglesia, desde que la ya existente carecía de tantas cualidades necesarias

A esta altura de nuestro estudio no nos hallamos todavía interesados en los ataques utópico-heréticos contra la Iglesia en tanto que institución, ataques que prefiguraban los que iban contra las instituciones seculares: más bien estamos interesados en descubrir cómo veía el hereje de aquellos tiempos las raíces del alma pecadora humana, si bien en este trabajo no podemos más que sintetizar las conclusiones más importantes.

Los seguidores de estos movimientos sostenían, influidos por alguna que otra versión rediviva del neoplatonismo, que el Universo fue creado por un demonio y que, en consecuencia, la materia era intrínsecamente mala. Se hacía entonces necesario desembarazar a Cristo y al alma de la prisión material de la carne.[4] Como no se aceptaba que Cristo hubiera poseído un cuerpo material —lo que significa que rechazaban la encarnación misma— la aspiración del alma debía consistir en una liberación gradual de esta esclavitud física. En esta completa separación entre los reinos espiritual y material se hace patente la influencia gnóstica: el Demiurgo se convierte, en la imaginación del hereje cristiano, en el ángel caído, con lo que queda reservada para Dios la génesis del mundo invisible.

La Iglesia del justo como invisible y espiritual

De acuerdo con todo ello, los movimientos heréticos pugnaban por establecer la "Iglesia invisible" bajo mando directo de Dios, quien iba a regir la comunidad de los elegidos. Estos últimos representaban simbólicamente al alma, en tanto que a los pecadores se los consideraba ligados al cuerpo, esto es, a la materia. Se comprende ahora por qué los elegidos resistían con tanta tenacidad el bautismo de los pequeños: en su sentir, solo los escogidos habían dado pruebas de pureza, siendo por lo tanto los únicos en ser admitidos entre los verdaderos cristianos. Siguiendo por esa misma vía de pensamiento, negaban a los sacerdotes pecadores el derecho de absolver o de

4 Según los sistemas gnósticos, el alma desciende al mundo de la materia para retornar luego a la plenitud espiritual.

bendecir, pues dado que sí se considera al mundo, por otra parte, dividido en puros y pecadores, el contacto con éstos contaminaría al elegido.

En cuanto al conflicto entre la contemplación y la acción, reapareció con toda agudeza cuando, ante el impacto del ateísmo moderno, la atención se desplazó desde la busca teológica de Dios hacia la interrogación antropológica acerca del hombre. Comenzando por Maquiavelo y rematando en Feuerbach se fue afirmando cada vez con mayor claridad la idea de que Dios representaba simplemente una proyección de las aspiraciones humanas —más exactamente: el hombre era su propio Dios—. Surgió así la cuestión: si el ser humano ha de realizarse por entero y revestirse con las características de un creador, ¿seguirá siendo de índole contemplativa (esto es, religiosa), o será absorbida esta contemplación (religión) por la acción? Dicho con otras palabras: el hombre autónomo, ¿es *todo* acción o *todo* contemplación? ¿Permanecerá el hombre siendo un filósofo que especula acerca del mundo o bien un puro agente que lo transforma?

El hombre de Hegel enajenado por naturaleza

Los utopistas que vivieron en la época en la que se estaba emergiendo del torbellino originado por la Revolución Francesa, formularon el concepto de enajenación todavía con un aspecto distinto más: para ellos, el puro, el elegido, era aquel que había vencido su alienación y resuelto la contradicción y el escándalo de la situación humana. En el sistema de Hegel se considera al hombre como condenado a exteriorizarse, esto es, a dejar de ser conciencia pura. Toda relación entre personas, toda relación con el Estado, todo intercambio económico y toda relación con Dios y con la religión es una *concreción* (objetivación) de la esencia subjetiva del hombre. Hegel se ve obligado a enseñar esto porque en su doctrina la libertad es algo completamente inalcanzable. En su *Lógica*, escribe que, para ser libre, uno debe cuidarse de no ser otro más que sí mismo. Dado que, como dice este mismo filósofo, la finitud es atadura, la conciencia de algo diferente al propio Ser arguye en favor de la limitación y por lo tanto en favor de la dependencia. La libertad consiste en ese viaje hacia el espacio abierto donde nada hay por encima ni por debajo de uno mismo y donde nos quedamos solos con nosotros mismos. Por lo tanto todo este sistema filosófico es un esfuerzo destinado a sobrepasar

la enajenación de la conciencia: lo que Hegel pretende demostrar es que el hombre como conciencia enajena su ser en el mundo de lo objetivo, en el Dios de la religión y en el Estado como materialización de su voluntad objetiva.[5] Este pensador alemán deduce en consecuencia que la enajenación puede ser vencida únicamente por quienes él consideraba "héroes de la historia universal". Afirmaba además que el Espíritu (*Geist*) crea las condiciones de extrañamiento cuando objetiva sus relaciones y refuerza su propia antítesis, la naturaleza. En este punto Marx refuta a Hegel alegando haber reconciliado hombre y naturaleza, el principio subjetivo y el objetivo, en una síntesis definitiva e histórica. Y una de las exclamaciones triunfales de Marx fue precisamente la de que el comunismo había logrado develar el misterio de la historia.

Algunos críticos de Marx han sostenido que en total Marx se preocupó por esta cuestión de la enajenación solo en su juventud, y esto justamente en la época que trataba de acordar sus propios pensamientos con la filosofía hegeliana. A este respecto escribe Sydney Hook que para el tiempo en que Marx escribió el *Manifiesto Comunista*, había abandonado ya hasta el concepto de enajenación. En verdad, Marx adoptó más tarde en *El Capital* la posición de que la "autoenajenación" era consecuencia del "fetichismo de los bienes" y de las "fuerzas generadas en una sociedad productora de bienes".[6] Esta apreciación de Hook se ve apoyada por las afirmaciones de Kostas Papaioannou en el sentido de que las "implicaciones nihilísticas" deducibles de las especulaciones del joven Marx ya carecen de asidero para lo escrito después del año 1847, más o menos, y que en *El Capital* la mentada "enajenación" se describe prosaicamente con el término del progreso obrero.[7]

Para Marx el hombre es un enajenado de la naturaleza

Son estas afirmaciones relativas a hechos y concernientes a algunas modificaciones en el pensamiento de Marx. Pero Sidney Hook va más lejos y sostiene

[5] Véase Jean Hyppolite, *Etudes sur et Hegel*, Librairie Marcel Rivière, París, 1955, p. 114.
[6] Véase la Introducción a la segunda edición de la obra de Sydney Hook, *From Hegel to Marx*, Humanities Press Inc., Nueva York, 1950.
[7] Véase "La Fondation du marxisme", en *Le Contrat Social*, enero-febrero, 1962, p. 52,

que el concepto mismo de la enajenación es incompatible con el pensamiento de Marx, ya que éste no creyó en la existencia de una naturaleza humana inmutable de la que el hombre pudiera alejarse. A pesar de esto, hay que admitir que todo el empuje del sistema marxista se efectúa en la dirección de una Utopía, de sus condiciones previas así como del estado de felicidad que le seguirá. Es cierto que Marx no cree en la existencia de una naturaleza humana *previa* al establecimiento de una sociedad Comunista, pero es bien claro que aseveraba que, *después* de eliminar todos los obstáculos, el hombre ha de vivir en armonía con la naturaleza —es decir, con su propia esencia—. También es verdad que el mismo Marx (en *La Miseria de la Filosofía)* sostiene que la historia entera no es más que la transformación continua de la naturaleza del hombre, y que ésta, a su vez, es la totalidad de las relaciones sociales, siempre transitorias y en cambio perpetuo. A pesar de esto, Marx entrevé una sociedad sin clases que ha de advenir al final del movimiento comunista y cuyas relaciones internas, de carácter permanente, posibilitarían el retorno a la bondad e igualdad originales. Por todo esto consideraba Marx la alienación como un alejamiento de esa esencia con la cual tendríamos que constituir una identidad, de la misma manera como consideraba que el conjunto de nuestros conocimientos debía configurar una especie de antropología general y no un tópico aislado con su grupo de proposiciones propias al que era posible acceder por el mero hecho de que la Naturaleza, transformada por el hombre y para éste mismo, no podía engañarlo.

La mente de tipo utopista no necesita postular la existencia de una naturaleza humana para aceptar el hecho de la enajenación. Varios evolucionistas afirman, por ejemplo, que ni Dios ni la humanidad existen con plenitud todavía, pero que emergerán al final de un proceso biológico y/o histórico. Para esta corriente las formas actuales son imperfectas en relación con el tipo perfecto anticipado; incompletas o enajenadas en relación con lo deseable. Por lo demás, la noción de enajenación no implica siempre una esencia pasada o presente en relación con la cual se considera alejada o extrañada una forma dada: tal idea puede simplemente involucrar la existencia potencial o futura de una esencia deseable.

Aunque Marx haya acumulado, en sus últimos años, burlas y chanzas contra los socialistas franceses y contra Feuerbach, Moisés Hess y aun contra Hegel

mismo —es decir, contra los que en esa época consideraba utopistas y espiritualistas—, el sistema que lleva su nombre no puede, de ningún modo, ser descrito como un análisis socio-económico. Porque, en primer lugar, hay un hilo histórico continuo que arranca del autor de los manuscritos de 1844, es decir, de un Marx primerizo, y pasa por Lenín, Trotsky y Bukharin, hasta dar en los llamados "revisionistas". En segundo lugar, si el marxismo no hubiese sido nada más que una doctrina económica con un análisis sociológico ínsito, los acontecimientos de las dos o tres generaciones pasadas nos hubieran hecho olvidar toda esa construcción. Que se trata de algo que va mucho más allá de un sistema económico-social lo demuestra su extraordinaria difusión por todos los continentes y por la gran variedad de personas, instruidas e iletradas, que se han agrupado bajo esa bandera. La mayoría de sus fieles cultos no han sido economistas, sino más bien filósofos, historiadores, profetas de lo social, y políticos de actividad práctica.

Cuando George Lukacs y otros descubrieron los textos de Marx del año 1844, se dio con ello tanto un nuevo impulso a los estudios acerca de Hegel como a una nueva dimensión, aunque enigmática todavía, al propio Marx. En el sistema de Hegel, la objetivación era la tragedia de la conciencia. El joven Marx desaprobaba violentamente este enfoque y afirmaba que el trabajo —¡que en el sistema hegeliano asumía el papel de actividad autoenajenante!— no era una actividad del hombre como sujeto sino una acción de la Naturaleza que se manifiesta a sí mismo a través del hombre. En efecto, el hombre según Marx no es un sujeto en absoluto sino el *locus* de fuerzas objetivas naturales. En su obra *Nationalökonomie und Philosophie*, Marx arguye que el hombre crea objetos por la razón de que él es también creado por objetos, pues, de acuerdo con su origen, él mismo es naturaleza. Tratando otros asuntos, Marx hace notar que si a la industria se la entiende como la revelación esotérica de las fuerzas esenciales del hombre, entonces debe comprender uno también la esencia natural del hombre y la esencia humana de la naturaleza.

Marx reconcilia al hombre con la naturaleza

Se ve entonces que el joven Marx consideraba al hombre consustancial con la naturaleza. K. Papaioannou aclara que en el esquema de Marx el mundo de

objetos natural fabricado por la industria no es más un mundo hostil y extraño, antes bien, afirma, la naturaleza generada por la industria es antropológica ("humanizada", preferiríamos llamarla nosotros). Escribiendo para la revista francesa *Le Contrat Social* (noviembre-diciembre, 1961), Papaioannou sostiene que para Marx es en este mundo artificial de materias primas y de máquinas donde debemos reconocer las características más íntimas de nuestro ser, ya que la reconstrucción técnica del mundo asume para el pensador alemán el significado de una creación en la cual el determinismo de la naturaleza y las metas del hombre se amalgaman en una unidad nueva. Si la naturaleza es el objeto y el hombre el sujeto, entonces el mundo histórico generado por la industria —y solo por la industria— es un sujeto-objeto, es decir, una reconciliación.

Ahora bien, resulta evidente que tanto el trabajo como el universo objetivo que él crea —"la reconstrucción técnica del mundo por intermedio de la industria"— expresa la esencia del hombre y su identificación con la naturaleza solo si el obrero trabaja para mejorar sus propias condiciones. En cambio, cuando ocurre lo contrario, sigue diciendo Marx, cuanto más se esfuerza el trabajador, tanto más poderoso se vuelve ese universo objetivo extraño a él pero que él está formando; cuanto más pobre él mismo y su propio mundo interior, tanto menos se pertenece a sí mismo. En vista de la unidad esencial del hombre con la naturaleza, resulta que en el presente sistema capitalista la labor y el producto de la misma no se identifican con el obrero: más aún, él mismo se halla también alienado. Por lo tanto el trabajo, que normalmente debería ser la función humana *par excellence* y entenderse como reemplazando lo que los filósofos del pasado denominaban "la sustancia" o "la esencia" del hombre, ha sido considerada tradicionalmente como una mera actividad utilitaria externa ajena al hombre. Y esto sucedía porque los filósofos se estaban moviendo dentro de un sistema enajenado, un mundo absurdo y pervertido en el cual el hombre existe en oposición absoluta con su propia esencia. La alienación capitalista ha condenado al hombre a una existencia contraria a su esencia y lo ha obligado a hacer de su esencia (el trabajo) un medio para asegurarse su existencia.[8] El resultado es irracional y humillante: la labor productiva, que

[8] Véase *Nationalökonomie und Philosophie*, Kiepenheuer, Colonia, 1950, p. 146.

debería ser su propia *raison d'être*, se ha convertido en un instrumento para poder sobrevivir, y el hombre se halla entonces en la situación paradójica de sentirse en su elemento cuando no trabaja y de sentirse en terreno extraño cuando trabaja.

El trabajador como hombre natural

Comenzamos ahora a captar la idea fundamental de Marx, de que el hombre es un alienado porque el mundo está al revés. Al hablar respecto de la religión en general, afirma que si el hombre obtiene todos sus conocimientos y todas sus sensaciones del mundo de los sentidos y del cúmulo de experiencias que le proporciona, entonces lo que realmente importa es organizar el universo empírico de modo que el hombre adquiera el hábito de lo que es verdaderamente humano. Y si el ser humano es moldeado por las circunstancias, entonces habrá que crear circunstancias que armonicen con su condición humana. De acuerdo con esta idea, Marx ataca a la religión como síntoma característico de este mundo dado vuelta. Él siente que la base de la crítica antirreligiosa es el hecho de que la religión es un invento humano. El Estado y la sociedad crean la religión —es decir, a una conciencia invertida del mundo— porque el Estado y la sociedad mismos constituyen un mundo invertido. Por lo tanto, la religión es la creación fantasmagórica del ser humano que no posee la realidad verdadera. Combatir a la religión, prosigue el mismo pensador, es combatir indirectamente al estado de cosas del cual ella es un adorno espiritual. Requerir de la gente que abandone sus ilusiones acerca de su situación es requerir que dé la espalda definitivamente a una situación que necesita ilusiones para hacerla soportable.

Volver a colocar al hombre sobre sus propias piernas requiere que el hombre se percate de que es, con el trabajo, su propio creador. Por empezar, debe terminar con la enajenación económica, lo que le llevará a liberarse de la alienación religiosa. De acuerdo con el marxista francés Henri Lefèbvre, la enajenación se ha producido porque, por culpa de una perversión históricamente inevitable, el mundo está repartido como una posesión.[9] Como observa Engels en su *Anti-Dühring*, cuando la sociedad se apodere

[9] Véase *La somme et le reste*, La Nef de Paris, París, Francia, 1959, p. 524.

de todos los medios de producción y trace los planes para su utilización, liberándose así de la servidumbre, desaparecerá entonces ese último poder externo que la religión refleja. Hasta la religión misma se va a desvanecer, porque ya no quedará nada que pueda reflejar.

Mediante la Revolución, esto es, con un solo impulso violento y poderoso, el hombre enajenado —el trabajador— volverá a apoderarse de todo ese mundo, ahora alejado, de la propiedad privada. Con este acto supremo quedarán abolidos no solo el Estado, la historia y la filosofía, sino incluso el mal mismo, pues la maldad es, según Engels, la forma con la que se manifiesta la fuerza motriz de la historia. El nuevo hombre del socialismo será puro y poseerá toda la virtud. Los escritores marxistas emplean, para describir el mundo post-revolucionario, prácticamente las mismas expresiones utilizadas por los utopistas precedentes para pintar la Sociedad Perfecta de la cual desaparecerán todos los males colectivos y en la cual el individuo ha de ser alegre, sano, honesto y sereno. Como apunta Raymond Ruyer, en Utopía la dominación del hombre sobre la naturaleza va a ser tan completa, que hasta la maleza, los insectos dañinos y las plantas venenosas serán cosas del pasado. A Marx no le basta con la perfección del mundo material, pues él ve la nueva relación hombre-naturaleza igual a la que existe entre un artista y los elementos que maneja. Como escribe el profesor Tucker:

> "El hombre podrá ahí realizar su tendencia innata a ordenar las cosas «de acuerdo con las leyes de la sociedad». La actividad económica se convertirá en actividad artística, con la industria como camino real para la creación: el planeta mismo habrá de volverse la nueva obra de arte del hombre. El mundo alienado desaparecerá para dar paso al mundo estético." [10]

EL HOMBRE ESTARÁ LIBRE DE PECADO EN EL SOCIALISMO

Avanzando todavía más por esta vía, exclama Marx, imitando a Prometeo (la cita está tomada por K. Papaioannou de un texto primigenio): "No siento más que odio hacia todos los dioses". Marx continúa en su posición de desafío al declarar que se enfrentará con todos los dioses del Cielo y de la Tierra que no reconozcan a la razón humana como la deidad suprema.[11] No se trata aquí solo del grito proferido por un novato entusiasmado. Es posible que, como lo explica Sidney Hook, la palabra "enajenación" pueda carecer de sentido cuando no se postula alguna esencia como patrón o norma de la cual el hombre pueda alejarse, pero la verdad es que una norma así existe siempre. Para el utopista religioso, ella consiste en la criatura limpia de todo pecado, en el creyente sincero; para el utopista ateo —obsesionado, en una u otra forma, por un Ser Divino— se trata de Dios mismo, en quien ve el modelo de la perfección. Y si bien no cree en la veracidad de ese paradigma, cree sin embargo que de algún modo existe, por lo menos en potencia, y que se puede concretar en los seres humanos. De manera que nos vemos así enfrentados a esta paradoja extraña: el utopista marxista niega la existencia de Dios, pero sostiene que el hombre puede llegar a ser divino o a desarrollar una combinación de pureza y de poder que trascienda todo lo que como humano se ha conocido en el pasado. Nos encontramos, pues, autorizados para afirmar que a la utopía marxista, esto es, a la sociedad comunista, se la supone realizada por entes casi divinos, que es una hipótesis común a todos los sistemas utópicos. Tampoco es Marx original en grado especial cuando proclama que esta existencia semicelestial se construye sobre firmes cimientos materiales. Si es esto lo que proporciona asidero científico a la concepción marxista de la sociedad comunista, entonces no está solo entre sistemas utopistas la posesión de estos principios. Casi todas las utopías consideran a la labor física excesiva como señal de la falta de poderío del hombre y, por lo tanto, un defecto de su capacidad técnica más que una maldición divina. La mayoría de los sistemas utópicos consideran asimismo a la ciencia como remedio contra los males de la sociedad, automatizando la mayoría de las tareas y convirtiendo a la comunidad en un paraíso tecnológico tan igualitario como el de Marx.

Es cierto que Marx consideraba a su tipo de socialismo como científico porque revelaba el mecanismo de la lucha de clases y las relaciones entre los sistemas de producción y las crisis económicas. Pero como él creía haber resuelto "el enigma de la historia" de manera completa, su pretensión al análisis científico

[10] Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, p. 158.

[11] Véase "L'idéologie froide" en *Le Contrat Social*, julio-agosto, 1961, p. 199.

cede el paso a su anuncio supremo: que la ciencia hace superflua toda otra entidad —la religión, la ley, y el Estado— y que ella pone a nuestro alcance a la impoluta felicidad humana. En verdad, Marx emplea el concepto de ciencia igual que los utopistas antiguos usaban las ideas de pureza y de ausencia de pecado; tanto él como Engels no pueden reprimir su entusiasmo cuando se ponen a hablar de las ilimitadas perspectivas que la ciencia abre ante nosotros, ya en los dominios de la investigación pura (por ejemplo, creyendo que la química ha de descifrar los misterios de la vida), ya en los de la tecnología. El elemento utopista en estas predicciones no reside tanto en la profecía acerca de los futuros logros científicos como en la creencia incondicional respecto de que las circunstancias humanas habrán de hacerse "científicas" y que, por lo tanto, no habrá más problemas en este sentido. En el lenguaje de Marx la "ciencia" significa no solo el producto de la actividad en gabinetes y laboratorios: también llama así a la reconquista por parte del hombre de su unidad esencial con la naturaleza. Pues cuando el hombre vence a la naturaleza, obtiene un triunfo decisivo sobre sí mismo: se posee entonces a sí mismo. Y como esta posesión se efectúa a través de la industria, resulta entonces de carácter activo y por lo tanto la nueva divinidad no cesa de crear siempre.

CAPÍTULO II

LA RELIGIÓN SECULARIZADA: EL PANTEÍSMO

Cualquiera sea la forma en la que el utopista defina al pasado y a la impecabilidad, a la enajenación o a la integración, el elemento principal en su definición es la evolución definitiva y colectiva que lleva desde la primera hasta la segunda. Al insistir en la diferencia entre la perfección alcanzada de esa manera y los esfuerzos diarios por el logro de valores y virtudes, Aurel Kolnai (en *La Table Ronde*) percibe con justeza que el utopista no se caracteriza precisamente por una sed exagerada de ideales y un desprecio excesivo por la realidad, sino que más bien la mentalidad utopista está fascinada por la realidad que consiste en valores, incluso el de su realización total. En otras palabras, el utopista es un convencido de que una vez que entramos en conocimiento de la deseabilidad de algún estado de cosas ideal, tenemos que proceder inmediatamente a realizarlo: toda duda o toda consideración de los obstáculos interpuestos es, a sus ojos, un delito imperdonable. Cuando se presenta ante uno la oportunidad de ser más perfecto, ella debe ser aprovechada de inmediato y con toda resolución; por lo tanto, el que no se perfecciona merece el más severo de los castigos y debe explícitamente ser alejado del elegido.

Durante la Edad Media, en cierta oportunidad algunos de esos agitadores religiosos denominados "los revolucionarios" llegaron a declarar que el emperador emitiría todos los años una ordenanza destinada a descubrir los pecados cometidos. Es innegable que alguna faceta del "perfeccionismo" medieval se formó como repudio al modo de vivir, pretendidamente li-

bertino, del clero y de sus jerarquías superiores. Tanto los emperadores como los reyes y príncipes habían colocado, sin discriminación alguna, a sus favoritos como cabezas de obispados o en otros cargos eclesiásticos de importancia, con las consecuencias de que las costumbres imperantes en esa época feudal penetraron en los planos eclesiásticos superiores. Empero, a partir de los tiempos de la fundación de la abadía de Cluny, y en especial después de las reformas del Papa Gregorio VII, se produjo dentro de la Iglesia un poderoso movimiento renovador, hecho que los dirigentes de las sectas heréticas sistemáticamente dejaron de apreciar. Un segundo hecho que no debe escapar a nuestro conocimiento es que muchos sectarios fanáticos sobrepasaron la simple exigencia de reformas llegando a atacar tanto a las instituciones como a la estructura social en su carácter de tales, fundándose en que ellas se originaban en la parte material y corrupta de la Creación. En consecuencia, buscaban de oponerles la pura moralidad y el puro espíritu, como entes que se sostienen a sí mismos debido nada más que a su superioridad espiritual.

La separación entre los justos y los pecadores

Resultaba cosa natural a los fanáticos religiosos dirigir sus miradas hacia los laicos y presentar como ejemplo su "pureza" en contraposición a la depravación de los eclesiásticos. Como hace notar Georges de Lagarde, la propaganda de todas estas sectas consistía principalmente en una profusa demostración de la manera de vivir ascética de sus conductores, los llamados perfectos, que creían ser los llamados para cumplir con la ley moral ante los ojos de los fieles.[1] De modo invariable, estas sectas recibían su inspiración y su confianza de algún tipo de maniqueísmo, y además ya habían determinado previamente quién era el malo y quién era el bueno. Una decisión así significa a su vez que tales agrupaciones debían lanzarse a tratar de abolir ciertas instituciones, en especial todas las instituciones religiosas. Las sectas llamadas Lombardas, que se fusionaron con los valdenses a principios de la decimatercera centuria, rechazaban no solo toda la jerarquía católica sino además toda clase de sacerdocio. Enaltecían a aquellos laicos cuyo modo de vida juzgaban limpio y les confiaban la administración de sacramentos, pues, según declaraban, el verdadero sacerdote es el hombre de moral perfecta.

Monseñor Knox recalca que los Puritanos —ya se trate de los ginebrinos, de los de Edinburgo o de los americanos— infligían ciertos castigos a los pecadores sobre la base de que estos enemigos del Señor "no siendo salvos, habían perdido los derechos comunes del hombre".[2]

Esta separación absoluta entre justos y pecadores, unida a la urgencia volcada sobre el proceso, es cosa que puede esperarse de un utopista. Así pudo decir Tolstoi: [3] "Si solo cada cual quisiera dar testimonio de la verdad que conoce o, al menos, no defender como verdad la mentira en la que vive, entonces, y en este mismo año [1893], ocurrirían ya cambios que llevarían al establecimiento de la verdad sobre la Tierra". El apremio se junta aquí con la exclusividad: el único objetivo valedero para el hombre es la perfección, hacia la cual deben tender todos sus esfuerzos. A estar a lo que piensa Miguel Bakunin, la grande, la verdadera meta de la historia, y su única finalidad justificable, es nuestra humanización y liberación, esto es, la libertad y prosperidad genuinas para todos los integrantes de la sociedad.[4]

La autodivinización de los puros

Sería erróneo imaginar que esta perfección, o impecabilidad, concebida en la manera expuesta, impone una lenta y dolorosa elevación en la dirección apuntada por la regla de Cristo —"Sed vosotros también perfectos, como lo es vuestro Padre celestial"—, la que configura una aspiración noble pero que considera como imposible de cumplir en esta Tierra. Por otra parte, el perfeccionismo utopista cree en algo que, realmente, no es más que una manera consciente y concentrada de *autodivinización*.

Louis Salleron ha hecho notar que mientras en la imaginación del utopista religioso uno de los polos —Dios— permanece fijo, el proceso de perfección consiste en el progreso continuo hacia el mismo nivel ocupado por Él.[5] En verdad, la humanidad y la

[1] *La Naissance de l'esprit laïque*, Ed. Nawelaerts, Lovaina, 1956, I, p. 85.

[2] *Enthusiasm*, Clarendon Press, Oxford, 1959, p. 133.
[3] Según la cita que Paul Elzbacher inserta en *Anarchism*, Libertarian Book Club, Nueva York, 1960.
[4] *Dieu et l'État*, Ginebra, 1882, p. 65.
[5] *Les Catholiques et le capitalisme*, La Palatine, París, 1959, p. 15.

naturaleza ascienden juntas la escala del mejoramiento hasta que el cosmos no se distinga más de Dios.

Ya en la introducción de este libro, hemos citado la correcta opinión del P. Herbert McCabe O. P., de que tampoco para el cristiano es todavía este mundo identificable con el universo sacro por venir. Sigue siendo necesario esforzarse por lograr la virtud, pues ésta no ha llegado aún a ser condición ordinaria del hombre. Empero, el utopista cree que es muy sencillo requerir del mundo que se haga virtuoso, pues nuestra pureza moral originaria no ha sido nunca corrompida realmente del todo (como enseña la doctrina del pecado original), sino solo oscurecida y convertida en algo más difícil de alcanzar debido a circunstancias desfavorables. Resulta pues intolerable para el utopista que la perfección moral, a la que supone, por así decir, muy cerca de su meta, no haya sido todavía sacada a luz para permitir que brille en todo su indescriptible esplendor como una moneda de oro recuperada del barro y limpiada.

Como el utopista no tiene razones para pensar que el obstáculo real para el bienestar y la perfección humanos es su condenada esencia, piensa entonces que la perfección es cosa fácil. Tampoco debe sorprender que cifre sus esperanzas de una regeneración del hombre mediante acontecimientos impresionantes y espectaculares o técnicas que exciten nuestra imaginación e influyan en los aspectos externos de nuestro existir.

Por ejemplo, el impacto de la ciencia moderna lleva al utopista a creer que el camino hacia la perfección se ha acortado considerablemente y que, por ende, el objetivo se vislumbra ahora mucho mejor. Con una fe tan ingenua que casi lo desarma a uno, él piensa que las nuevas técnicas de las comunicaciones y las facilidades para viajar están forjando una humanidad nueva, una suerte de caldero gigantesco en ebullición dentro del cual cada persona pone su contribución y de la cual recibe una parte de conciencia colectiva. Hace ya más de cien años, las primeras turbulencias del liberalismo democrático promovieron la misma ilusión: en el umbral de la Revolución de 1848, George Sand, amiga y protectora de los socialistas utopistas franceses, saludaba la aurora de una "humanidad unida" cuyos artesanos serían "más nobles que los sabios de la Grecia". En nuestros días la ciencia y la tecnología ocupan el lugar de las ideologías, y los nuevos entusiastas vocean la llegada de una era en la cual la cooperación se robustecerá gracias a una mezcla de buena voluntad y necesidades materiales. El sacerdote jesuita Teilhard de Chardin piensa que siguiendo el modelo de los equipos de científicos, todos los hombres se unirán gradualmente tanto en sus aspiraciones como en sus métodos de trabajo para avanzar juntos hacia la última fase: la de una "superhumanidad". Y varios teólogos protestantes tan eminentes como Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich y el obispo Juan Robinson, impresionados de manera análoga por las conquistas estupendas de la tecnología moderna, deducen en consecuencia que la humanidad ya es mayor de edad y debe por lo tanto sacudirse su "tradicional religiosidad", y hasta posiblemente olvidar por ahora el nombre mismo de *Dios*. Estos pensadores sostienen que el hombre llegado ya a la edad adulta no necesita lo que el biólogo Julián Huxley ha denominado "la sombrilla de la fe" y bajo la cual Dios, a modo de *pater familias,* asumía la responsabilidad última de todo; antes bien, el hombre maduro se acerca a la perfección aflojando precisamente las ligaduras que lo ataban a los conceptos y a las imágenes del credo tradicional y desarrollando una "moralidad de amor" autónoma y concebida como el "fundamento de su ser".

La perfección por medio de la ciencia

A través de las páginas del libro del obispo Robinson *Honest to God,* un pequeño éxito de librería, se transparenta una abierta admiración por la ciencia moderna, sin considerarla, empero, como una panacea, a la moda de los siglos dieciocho y diecinueve, sino como una ayuda para purificarnos moralmente y como medio para obligarnos a darnos cuenta de la imposibilidad de un "Dios que está arriba y/o afuera". En vista de la revolución tecnológica general, el obispo Robinson piensa que lo mejor ahora es sugerir a las gentes que reexaminen todos sus juicios y actitudes previos acerca del bien y del mal y que no nos expidamos definitivamente antes de haber medido nuestras acciones con la única vara valedera: la cantidad de amor presente en ellas. Sin embargo, el buen obispo se olvida de explicar cómo debe procederse a efectuar esas mediciones. ¿Y por qué habría de hacerlo? Se presume que estamos todos en la "edad adulta" y que somos capaces de juzgar nuestras propias acciones de acuerdo con nuestras propias luces. Y si prosigue hablando del "amor" como norma de religiosidad, ello es probablemente porque este término puede ser fácilmente secularizado cuando se le quita su ropaje teoló-

gico, es decir, identificado con acciones sociales acerca de las cuales todos pueden ponerse de acuerdo sin que influyan los compromisos religiosos o antirreligiosos.

El perfeccionamiento de nuestros tiempos no difiere esencialmente del de otras épocas. Invariablemente algún invento o descubrimiento nuevo o acontecimiento notable —la esperanza del milenio, la revolución socio-política, los hallazgos tecnológicos— ofrece al utopista el pretexto que le hace falta para proclamar la necesidad de un conjunto renovado y final de valores más dignos de una humanidad purificada, impecable, madura, autónoma, perfecta, que cualquier grupo previo de imperativos morales. A estar a las palabras de Pío XII, la tecnología moderna parece comunicar al hombre, puesto de hinojos ante su altar, una sensación de autosuficiencia y de satisfacción para su hambre insaciable de conocimiento y de poderío. Las conquistas técnicas modernas, mediante sus numerosos usos, la confianza absoluta que ellas despiertan, y las posibilidades que prometen, difunden entre la masa contemporánea una visión de horizonte tan dilatado, que las gentes confunden muy fácilmente el alcance de la tecnología con lo infinito.

De lo que se trata realmente es, pues, no de la oposición entre el entusiasmo por la técnica y el desprecio por la misma, sino de si los cánones de moralidad necesitan ser revisados, o de hecho deben sufrir cambios fundamentales, a causa del avance de la técnica o de algún progreso sorprendente. Por ejemplo, ¿por qué va a forzarnos un nuevo y llamativo medio de comunicación a que adoptemos una actitud diferente hacia nuestros congéneres? La respuesta que más habitualmente se recibe es que un sistema de comunicaciones perfeccionado lleva a multiplicar los contactos y esto, a su vez, a un mejor conocimiento de los demás: de lo último surgen naturalmente actitudes recíprocas más amistosas. Pero con la misma probabilidad podría argumentarse que un incremento nuevamente cuantitativo de los contactos hace crecer la antipatía mutua lo mismo que la simpatía, la injuria como la caridad; en otras palabras, el perfeccionamiento de los medios de comunicación puede haber intensificado los deseos de mejorar como de empeorar, sin considerar la cuestión del mejoramiento cualitativo.

Otra de las razones aducidas es que los avances técnicos en las comunicaciones aseguran más conocimientos y mejor información. A esto debe también contestarse que ni el conocimiento ni la información incitan necesariamente a efectuar buenas acciones

porque, por ejemplo, si bien podía recibirse cada vez más velozmente la información acerca de la situación en puntos distantes del planeta, también es cierto que ello ha servido solo para que algunos especuladores puedan a veces sacar ventajas hasta de noticias que les llegan con adelanto de apenas unos pocos minutos. No de otra manera fue como un Rothschild de Londres aumentó grandemente su fortuna y su prestigio por haber recibido la noticia de la victoria de Wellington en Waterloo antes que sus competidores. Tampoco puede negarse que esta misma rapidez de las comunicaciones conduce a malos entendidos y a confusiones, pues los encargados de los centros operativos de la información (agencias de noticias, periodistas, voceros oficiales de los gobiernos) a menudo propagan falsas noticias o se sienten tentados a explotar sus cargos en las fuentes mismas de la información.

La utopía inmediata

Si el utopista echa mano de ideologías en boga, de descubrimientos científicos y de mejoras técnicas, para abreviar la marcha hacia el estado perfecto deseado, es porque desprecia a todas las etapas intermedias. Él no procede, como el reformador común, avanzando paso a paso, pues carece de la paciencia necesaria para ajustar realidades a exigencias nuevas, y si muestra apuro por abolir todas las partes de una situación preexistente es porque le parece que solo de esta manera podrá impedir que lo radicalmente nuevo se contamine con lo que necesariamente hay que considerar viejo. El utopista es, por lo tanto, el gran demoledor de instituciones, en las que ve moldes congelados de intereses ya inertes y perniciosos que ahogan las frescas fuentes de la espontaneidad. Ataca en particular a aquellas instituciones que, le parece, obstaculizan las más elevadas aspiraciones humanas porque considera que el dinamismo de estos anhelos es suficiente para crear una atmósfera en la cual la moralidad y la bondad serán tan naturales como el respirar.

Charles Maurras nos ha prevenido respecto de la locura de estas filosofías puramente morales que tratan de pasar por alto la mediación institucional y de producir inmediatamente el resultado deseado de una criatura éticamente perfecta.[6] Y prosigue advirtién-

[6] Véase Henri Massis, *De l'Homme à Dieu*, Nouvelles Editions Latines, París, 1959, p. 101.

donos que el objetivo de las filosofías puramente morales es eliminar toda la telaraña de relaciones mediante las cuales el individuo es ayudado a comprender y a adoptar una actitud positiva hacia los problemas fundamentales de su ser. Aun admitiendo —continúa— que esas doctrinas tengan razón para dar por sentado que los cimientos del problema moral se hunden en lo profundo de la conciencia individual; y reconociendo también que, en consecuencia, ellas luchan por asegurar una unión más íntima con la fuente de nuestro existir, unión que debe permanecer inatacable por los peligros y las vicisitudes de la vida diaria, con todo tales líneas de pensamiento insisten con tanta firmeza en la suficiencia de la relación directa del individuo con Dios y en el carácter exclusivo de esta inmediatez, que la someten a una tensión insoportable.

Exaltación y negación de Dios

Tratando de eliminar todo lo "artificioso" y de permanecer honesto hasta llegar a la desnudez moral, el utopista religioso se apoya enteramente en Dios. Por supuesto que tal soporte es completamente satisfactorio. Pero a causa de nuestra humana debilidad necesitamos alrededor de nosotros el ejemplo y la inspiración de nuestros congéneres en todos los órdenes. No sucede lo mismo con el utopista religioso: "el entusiasta... espera de la gracia de Dios resultados más evidentes que nosotros... Él tiene ante sus ojos el espectáculo de la Iglesia primitiva, claramente penetrada de influencias sobrenaturales; y ninguna otra cosa puede ya servirle como modelo".[7]

En nuestra época, el utopista religioso también quiere despojar la relación entre Dios y el hombre de su dimensión religiosa. Hoy por hoy, al igual que en tiempos pasados, él acentúa la fe a expensas de la ciencia y opone, además, la austeridad a la dimensión estética. El pretexto actual es que el hombre moderno "ha alcanzado su mayoría de edad": las invenciones tecnológicas están modificando la estructura de su pensamiento y de su conducta; la ciencia responde a la mayor parte de los interrogantes que hasta aquí se mantenían celosamente protegidos bajo el manto del misterio divino. Para salvar tanto a Dios como al creyente de futuras situaciones embarazosas, el utopista religioso desearía limitar las relaciones entre

[7] Knox, *op. cit.*, p. 2.

ellos a la esfera puramente moral porque —¿quién sabe?— la ciencia puede estar muy pronto en condiciones de contestar a *todas* nuestras preguntas restringiendo así todavía más el dominio "religioso" de la Divinidad. No deja de ser significativa, por ejemplo, la coincidencia entre las declaraciones del astronauta soviético Titov afirmando que en el espacio no había encontrado a Dios, con lo publicado más o menos al mismo tiempo por el obispo Robinson en el sentido de que el hombre actual rechaza el concepto de "Dios en los cielos" por demasiado infantil. Varios críticos de Robinson han señalado que la mayoría de las personas —y con seguridad los teólogos, los miembros del clero y el laicado inteligente— nunca limitaron la expresión "Dios está en los cielos" a un concepto de espacio. Pero, por supuesto, con esta aclaración no se arregla nada. Tanto Robinson como los teólogos que lo acompañan han adoptado un concepto de Dios tan abstracto, irracional y difícil de explicar, que el creyente que desea seguirlos se siente impelido a abandonar toda la fe religiosa e incluso a sufrir un quebrantamiento considerable de su creencia en Dios.

Pero ha sido el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer quien ha presentado esta tesis de la manera más audaz. Su argumento es que el hombre moderno se ha capacitado cada vez más para resolver todos aquellos problemas (técnicos, políticos, económicos, etc.) para cuya solución invocaba antes la ayuda de Dios. En consecuencia, Dios está siendo cada vez más apartado de la vida del hombre, perdiendo siempre más terreno".[8]

¿Qué va a suceder, se pregunta Bonhoeffer el día en que hasta las cuestiones llamadas últimas —la muerte, el juicio, el pecado— sean respondidas sin recurrir al concepto de Dios? Tenemos que prepararnos para ello, insiste Bonhoeffer, vistiendo a la Divinidad de un ropaje nuevo y en verdad que con Su autorización, porque a estar a todas las apariencias, en este siglo XX Dios nos está llamando decididamente a una forma de Cristianismo independiente de toda premisa religiosa. O, para decirlo con una frase de Bultmann, el cristianismo debe olvidar toda su mitología y se debe abandonar también la concepción misma de un orden sobrenatural que invade e impregna todo el orden explicable.

[8] Citado por el obispo John Robinson en su *Honest to God*, SCM Press, Londres, 1963, p. 24.

¿Qué rol queda entonces para Dios y todo el complejo de la religión cristiana? La sola formulación de esta pregunta implica afirmar que la religión no es una vía total y permanentemente válida para acercarse a la solución de los problemas del hombre, sino que, por el contrario, su importancia es solo parcial y condicionada. Implica además que esa importancia disminuye. "Ser cristiano", sigue diciendo Bonhoeffer, "no significa ser religioso de una manera determinada ni cultivar alguna forma especial de ascetismo, sino ser un hombre. No es la ejecución de alguna particular ceremonia religiosa lo que hace a un cristiano ser lo que es, sino su participación en los sufrimientos de Dios, su participación en la vida del orbe." [9]

Si agregamos a esta aseveración de Bonhoeffer otra de Paul Tillich, estaremos en condiciones de deducir que la doctrina de esta nueva escuela puede crear la mayor confusión. No hay ninguna religión, escribe Tillich, como esfera espiritual especial. Todo es secular, todo lo secular es potencialmente religioso. La relación con lo incondicionado invade cada momento de la vida diaria y lo santifica. Lo "santo" no es una categoría aparte [sino que aparece] en todos los valores [y] en todos los seres.[10]

No debe sorprender que el cristiano medio quede en un estado de confusión cuando oye decir a Bonhoeffer y a Tillich que el cristianismo es al mismo tiempo todo y nada, que no es una religión, sino vida; la vida común de todos los días, pero al mismo tiempo una participación en los sufrimientos de Dios. Los que más se declaran afligidos a causa de la descristianización del hombre moderno son los mismos que más lo alejan de la religión. Por eso hay tanta ironía en la advertencia del obispo Robinson, según la cual "si se quiere que el cristianismo sobreviva, aunque más no sea para captar de nuevo al laico, entonces no hay tiempo que perder para liberarlo de su esquema [tradicional] de pensamiento, de su teología particular, del *logos* girando alrededor del *theos*, y ponerse a pensar bien en serio qué se va a colocar en su lugar".[11]

[9] *Honest to God*, p. 83. Y a este respecto hace notar Teilhard de Chardin que si él perdió su fe, sucesivamente, en Cristo, en un Dios personal y en el Espíritu Santo, pudo, sin embargo, seguir creyendo en el Universo.

[10] *The protestant era*, University of Chicago Press, 1948, p. 175.

[11] Robinson, *op. cit.*, p. 43.

En 1960, antes de que se publicara el *Honest to God* de Robinson, otro teólogo protestante, el profesor Hans Hoekendijk, decía en un sermón en Estrasburgo:

> Nunca podremos avanzar "hombro con hombro" realmente con el poblador de este mundo moderno si no empezamos por quitarle al cristianismo lo que tiene de religión. El cristianismo es un movimiento secular, y esto es básico si se quiere comprenderlo. No tenemos por qué convertirlo de nuevo en una religión, pues esto significaría corregir lo hecho por Cristo. Ni tampoco hay razón para hacer de un cristiano otra vez un *homo religiosus*, es decir, un ser humano normal *más* otra cosa. El cristiano es ahora simplemente un hombre que se halla en vías de reintegrarse al grupo de los hombres normales.[12]

Estos teólogos están convencidos de que la más urgente de las tareas consiste en abolir la religión o, más bien, disolverla en "la vida cotidiana". Si releemos las páginas de Robinson, Tillich, Bonhoeffer y Bultmann, llegaremos a la conclusión de que las cosas siguientes son sinónimas de la religión: concepto infantil de Dios; respuestas y soluciones no-científicas; mitología; el orden sobrenatural; la teología tradicional; un concepto anómalo del hombre. Todos estos rasgos deben ser eliminados de la religión, tal como la conciben Robinson, Bonhoeffer, Tillich y Bultmann, pues representan ese agregado que, según la divertida afirmación del profesor Hoekendijk, se adosa sin necesidad a la definición del hombre religioso y del cristiano. Utilizando una lógica similar se podría llegar a afirmar que una persona sana es aquélla a la que le faltan los brazos y las piernas, o a definir al pensador como aquél a quien le falta el cerebro. Las características omitidas de la definición del ser humano normal no son un mero "anexo", son cosas inseparables de la esencia humana y, recíprocamente, sin ellas el hombre es un ser incompleto, es decir, un no-hombre. La aseveración del profesor Hoekendijk hubiese sido quizá aceptada por los ultramaterialistas de los siglos dieciocho y diecinueve —y, seguramente, también por los marxistas—, pero la dimensión religiosa ha sido confirmada por la etnología, por la psicología profunda, por el arte y por muchas otras disciplinas, cada una con su propio método.

Cuando teólogos como Bonhoeffer y Tillich eli-

[12] La cita está tomada del libro de Edwards-Robinson *The "Honest to God" Debate*, SCM Press, pp. 272 y ss.

minan al concepto, tradicional y tradicionalmente rico de religión, lo hacen, según nos dicen o nos dan a entender, para mayor gloria de Dios. No solo el hombre, sino también Dios debe ser purificado para satisfacción del utopista. Ellos consideran la religión como un complejo de ceremonias, preceptos enderezados a fomentar un tipo de vida singular, un conjunto de ritos y sacramentos que ensucian a Dios y al hombre por igual: la religión desvirtúa toda la pureza de las intenciones del hombre y al mismo tiempo aleja a Dios de aquél distrayéndolo con una serie de problemas intermedios. Empero, todos los esfuerzos de los utopistas para simplificar las cosas no lograron el mayor acercamiento de la Divinidad a su criatura, sino, más bien, su mutuo alejamiento. En su debilidad, el hombre necesita apoyos que le ayuden en su marcha hacia Dios. En esta forma pagamos el elevadísimo precio de sacrificar la religión con el fin de obtener una supuesta visión más clara de Dios y una unión más sólida y más apreciable con Él. Pero la Divinidad que emerge de estos esfuerzos —o más bien lo que queda de la Divinidad después que la religión ha sido eliminada a guisa de molesta rémora heredada de épocas primitivas— está extrañamente empobrecida. Cuando Lutero echó de sus sitiales a santos, sacramentos, Iglesia y clero, quedó en su credo un Dios implacable, temible en su poderío e inexorable para el pecador. Cuando Paul Tillich escribe sobre teología uno se asombra de que necesitara tres gruesos volúmenes *(Systematic Theology*, 1953) para tratar aquellos casos sumamente raros en los que el hombre se encuentra con Dios. Ese "Dios por encima del dios del teísmo" de Tillich es una imagen remota y abstracta que frustra nuestra fantasía religiosa y que desaparece cuando, en este espectáculo de marionetas, el teólogo retira la cuerda al extremo de la cual bailoteaba su Dios. Dice Tillich que "es necesario percatarse de lo paradójico de todo rezo en que se habla a alguien a quien no se le puede hablar porque, simplemente, no es 'alguien'; de rogarle a quien no se le puede rogar nada por la sencilla razón de que concede o niega antes de que se le pida; de llamar 'Tú' a quien está más cerca del Yo que lo nombra de lo que este Yo está de sí mismo". Y concluye de esta manera: "Cada una de estas paradojas arrastra a la conciencia religiosa hacia un Dios que está por encima de la deidad del teísmo."[13] Podría agregarse

[13] *The courage to be*, Yale University Press, New Haven, Conn., 1939, pp. 180-81.

a esto que no parece existir ningún motivo para detenerse en este punto: igual que en ese rótulo de botella en el que se reproduce ese mismo rótulo, etcétera, *ad infinitum*, podríamos buscar otro Dios que esté por sobre el Dios que a su vez está por encima de la deidad del teísmo, y así sucesivamente.

La vuelta al gnosticismo

La posición de Tillich no es original: se trata de una formulación moderna de la idea gnóstica del *deus absconditus*, esto es, ese Dios escondido de todas las criaturas, cognoscible solo por unos pocos elegidos y a través de una revelación sobrenatural. Los gnósticos enseñaban que el mundo de lo creado es imperfecto y malvado; en consecuencia, no se puede responsabilizar a Dios por su génesis y por lo tanto no puede haberlo creado. El Dios "verdadero" está por encima de la creación, es inefable y accesible únicamente para los especialmente iluminados y dueños del saber. Cerinto, el gnóstico cristiano, enseñaba que "el mundo fue hecho no por la primera deidad, sino por una potencia que se hallaba muy alejada y separada de la fuente del Ser y que ni siquiera conocía al Dios que se halla por encima de todas las cosas".[14]

La posición de Tillich y la de quienes siguen sus lineamientos generales similares se parece a la del hereje Marción de Sínope, quien enseñaba que existía oposición entre la idea de la deidad desconocida y la del cosmos. Según Marción, la salvación del hombre consiste en su liberación, gracias a la ayuda de la Divinidad superior del imperio, de un creador inferior y tiránico.

Es evidente que Dios no queda vulnerado por hallarse en un aislamiento como el que estas doctrinas proponen, pero sus efectos sobre los hombres son devastadores. Para todos los propósitos prácticos un Dios al cual el hombre no puede acceder es un Dios inexistente, y las consecuencias palpables son el agnosticismo o el ateísmo.

> Para Tillich, la fe en Dios ha sido evacuada ya de todo su contenido tradicional. Lo que dentro de ella queda ahora es ética y nada más. Aun si le concedemos a Tillich una victoria verbal sobre el ateo, lo cierto es que debemos recono-

[14] Citado por Hans Jonas, *The gnostic religion* (2ª ed.), Beacon Press, Boston, 1963, p. 136.

cerle al ateísmo un triunfo sustancial. Así como el enfoque de Bultmann sobre el Nuevo Testamento apunta al escepticismo, el análisis efectuado por Tillich de la doctrina de la Divinidad también llega a él. Parece que el doctor Robinson no está solo en su posición de ateísta teológico... En realidad, era de esperarse que se hiciesen continuos intentos de empleo del lenguaje religioso para producir un vacío ateo, y, tarde o temprano, a alguien se le ocurriese tratar de preservar juntos el lenguaje religioso y un contenido ateo mediante la sugerencia, aunque no claramente explícita, de que lo segundo *es* simplemente el significado de lo primero.[15]

La teología de "Dios está muerto" trata de salvar los restos de la Divinidad en esta época tan profana, científica y llena de ansiedad. Esta tendencia ha adquirido especial popularidad en los Estados Unidos,[16] ya que se trata de una serie de tentativas efectuadas por algunos teólogos aislados para conciliar lo que queda de la fe en Dios con las características de la sociedad industrial moderna. Pero estos ensayos tan bien publicitados contienen muy poco de original: los teólogos norteamericanos siguen o bien a Tillich o bien a algún teorizador científico y evolucionista, como por ejemplo William James o Alfred North Whitehead. Todos ellos encuentran a Dios en el "interés supremo" (es decir, en lo subjetivo: sentimientos y entusiasmo), o bien en la dominación cada vez más perfecta del hombre sobre la naturaleza (es decir, en la ciencia y en la tecnología). Y en el extremo de ambas doctrinas está el reemplazo de Dios por el hombre, esto es, la autodivinización de éste.

Todo esto es tan antiguo como la historia del Jardín del Edén o la de la Torre de Babel, y no significa de ninguna manera que "Dios ha muerto": lo que quiere decir es que tentaciones tan viejas como la Historia se presentan ahora con una terminología moderna. Los teólogos del "Dios está muerto" no son nada teólogos, sino los últimos y desesperados discípulos de humanistas anteriores. Habiendo perdido su fe en Dios, han sucumbido después a la aterradora alternativa de deificar al hombre. Su "preocupación" por este mundo actual no se basa tanto en la caridad como en su propia *libido dominandi*.

[15] Alasdair McIntyre, "God and the Theologians", *Encounter*, sept., 1963.

[16] La revista *Time* le dedicó a este tema la cubierta y una sección en su interior en el número aparecido el 8 de abril de 1966.

Ese seudoenaltecimiento de Dios desprovisto de religión es una empresa montada no solo para quitar toda mitología de la religión y toda religión del cristianismo sino para *disolver el concepto de Dios.* Quienes toman a su cargo esas tareas siguen deseosos, como nos previene MacIntyre, de que se los respete en materia religiosa: lo que anuncian es que se proponen redefinir el concepto de la Divinidad de que es inobjetable. Ni tampoco van a hacerlos cejar en su labor de fundar una Iglesia invisible cuya grey permanezca confiada ante la vaga e ilusoria imagen de un Dios conocido solo por el corazón, la confusión, la desesperación y el escándalo que seguirán inmediatamente al comienzo de sus tentativas. Pero esto ya no será Dios: ya no será más que un brote de entusiasmo personal y su existencia perdurará lo que perdure el entusiasmo inducido o exacerbado.

Observa además Tillich que la palabra misma "Dios" está contaminada por asociaciones antropomórficas[17] y que debería ser abandonada dando preferencia a la expresión "base de nuestro ser". Pero si se le cuenta al creyente que "la base del ser" es el amor, se le brinda una ayuda sumamente... insignificante, ya que el amor ha sido siempre el eje y el fundamento de la enseñanza cristiana. El asunto se pone mucho más difícil cuando se identifica al amor con Dios porque entonces la doctrina ha sufrido un cambio básico. Porque lo que dice ahora ya no es que "Dios es amor", pues Dios tiene muchos otros atributos además del amor. Por el contrario, lo que se predica es que "el amor es Dios" y con ello se exalta a nivel divino a un sentimiento personal que está sujeto a cambios y caprichos de toda laya, que puede aumentar o disminuir, y que incluso puede convertirse en odio. Un "amor" así puede significar una cosa para una persona y otra cosa distinta para otra, como lo atestigua

[17] En el número de *Commonweal* aparecido el 3 de julio de 1964 he hecho notar lo que considero un apuro sorprendente por parte de esos teólogos para arrojar por la borda el nombre de Dios. Michael Novak, un escritor católico perteneciente a la "nueva ola" en materia religiosa, respondió a la carta que yo había dirigido al editor en los términos siguientes: "No me sorprende que algunos teólogos se ruboricen al pronunciar la palabra 'Dios' en vista de los abusos a que ese Sacro Nombre se ve sometido por parte de algunos demagogos y cínicos". Pero, ¿acaso vamos a abandonar, por ejemplo, el empleo de las voces *virtud* u *honestidad* porque ellas han sido utilizadas también con propósitos inmorales o cínicos?

el comentario escrito por un pastor de la agnóstica Iglesia Libre Inglesa acerca del *Honest to God*, de Robinson:

> Se trata en verdad de uno de los sentimientos más placenteros, una especie de identificación con todo el mundo. Puedo comprender a los cristianos "trad" (sic) porque he sido uno de ellos; a los gnósticos y ateístas porque en realidad soy uno de ellos, y al evangélico fervoroso porque tengo en común con él una sensación invencible de ser "en Dios", "en Cristo" o como quieran ustedes llamarlo.[18]

Esta cita ilustra el típico desprecio del utopista por el lenguaje y por la razón. La emoción máxima puede ser alcanzada mediante la "identificación con absolutamente todo el mundo", y, en lugar de un conocimiento preciso, es suficiente con tener "una sensación" de esto o de aquello, "como quieran ustedes llamarlo". La satisfacción inevitable desplegada por los utopistas en el empleo de un vocabulario nebuloso, nociones borrosas, irracionalismo, y un énfasis extraordinario puesto sobre los sentimientos, se presenta, de modo característico, en la cita presentada, junto con el previsible impulso a identificarse uno mismo con una sustancia brumosa. Parafraseando a monseñor Knox, puede afirmarse que una vez aflojado ese cemento adherente que es la relación entre el razonamiento y la revelación, de modo tal que ya uno no controla más al otro, todo se hace posible en el dominio de la teología y en sus adyacencias: en el caso del entusiasta, el intelecto especulativo queda destronado y solo son válidas aquellas impresiones autorizadas por la "luz" que ilumina al individuo.

El resultado final de todo esto es, generalmente, el panteísmo, pues esta doctrina permite al individuo identificarse con cada ser y cada cosa, una vez que estén elevados al grado existencial más alto. A pesar de la impresión que dejan las palabras del obispo Robinson, puede entreverse esta forma de pensar: cuando él dice que "las afirmaciones acerca de Dios son, en último análisis, afirmaciones acerca del amor, es decir, acerca de la base y significado último de las relaciones interpersonales", lo que quiere dar a entender es que "todas las relaciones personales son expresiones de amor", que "el amor es Dios", y que,

[18] Citado por Edwards-Robinson, *op. cit.*, p. 79.

por lo tanto, "las relaciones personales expresan a Dios".

El panteísmo

La disolución de Dios en el panteísmo es uno de los ejercicios mentales más fascinantes, si bien, como apunta C. S. Lewis, "el panteísmo, lejos de ser el refinamiento religioso postrero, resulta, de hecho, la inclinación natural permanente de la mente humana".[19] La razón es obvia: una vez que queda roto el equilibrio entre la razón y la fe el hombre pierde su centro de gravitación, por así llamarlo, y cree que cada ente es parte de un universo autocontenido y autosuficiente. Y piensa entonces que todo lo que existe es parte del Universo; por lo tanto, Dios también es parte del mismo. Es una contradicción, prosigue Lewis, aseverar que haya algo que, no formando parte del Todo, haya creado a éste y ahora lo mueve desde un "afuera" imposible. Por lo tanto, el panteísta se ve impulsado a afirmar o bien que todo es Dios o bien que nada es Dios, pero ninguno de ambos casos es capaz de dotar a sus conceptos de algún significado riguroso. Porque si se sostiene que "todo objeto en esta habitación es una mesa", entonces no existe más distinción entre una mesa verdadera y una silla, una cama, o una lámpara de escritorio: cada cosa de esta habitación debe ser una "mesa" porque así ha sido decidido arbitrariamente; empero ninguno de dichos objetos sería una mesa ni podría ser usado como tal según las reglas implícitas en esa afirmación. De modo análogo, si cada cosa es Dios, entonces cada cosa existe por derecho propio; no puede en consecuencia haber ni subordinación ni comunidad política; si, por el contrario, nada es divino, entonces el universo es un caos de átomos entrechocando al azar, un conjunto de fenómenos efímeros, y todas las estructuras confeccionadas por el hombre son artificiosas, ilusorias y sin justificación.

En consecuencia, el panteísta está preparado para concebir este mundo como mejor o peor de lo que verdaderamente es: o se trata de un universo de san-

[19] *Miracles*, The Macmillan Publishing Company, Nueva York, 1947, p. 85. Esto se ilustra en la frase de Cicerón (*De natura deorum*) que afirma que el Cosmos es todo lo que es, que no hay nada fuera de él, y nada que no forme parte de él. Este Todo que comprende cada cosa es Dios.

tos y de perfecciones o bien es una mera ilusión y vanidad de la cual debe uno tratar de escapar.

El primer tipo de credo fue adoptado por muchas herejías medievales. Un ejemplo de ello son los amaurienses del siglo XIII, quienes enseñaban que todas las cosas son Uno porque todo lo existente es Dios.[20] Y extrayendo una conclusión legítima de esta creencia panteística, uno de los jefes de los partidarios de Amaury sostenía que él no podía ser consumido por el fuego ni atormentado por la tortura, pues en tanto era, era Dios". Con esto repetía lo dicho por el primer herético, Simón Mago, contemporáneo de los Apóstoles, quien afirmaba de sí mismo que era: "el Poder de Dios, llamado el grande". Los amaurienses creían además que la Encarnación de Cristo había sido suplantada porque se estaba repitiendo en cada uno de ellos. Expresiones similares forman parte del credo de los Hermanos del Espíritu Libre, quienes afirman que "Dios es todo aquello que es", que "toda cosa creada es divina" y que, desde toda la eternidad, "el hombre era Dios dentro de Dios". En consecuencia, enseñaban que el hombre no ha sido creado y que es "absolutamente inmortal".

En su faz práctica, ambas visiones —la optimista y la pesimista— muestran idéntico desprecio por la realidad. Y si bien no resulta nada conveniente negar, en la vida cotidiana, la existencia del mundo de los objetos, resulta sumamente tentador negar la legitimidad de los logros humanos, de la civilización. Los panteístas consideran la civilización como una construcción arbitraria, y esto último porque los hombres han escogido ellos mismos los valores con los cuales viven. "¿Y por qué precisamente estos valores más que aquéllos?" se pregunta el panteísta, deduciendo en consecuencia que se trata de simples ilusiones: o bien no existen cosas como los valores, o bien todo acto autónomo es un valor, como afirma el existencialista. Esto, por supuesto, origina una confusión entre lo bueno y lo malo cuando, como en el sistema de Sartre, un criminal como Hitler y un depravado como Stalin se hallan colocados en el mismo nivel ético que la buena gente ordinaria y aun que los puros.

[20] Norman Cohn, *The pursuit of the millennium*, Harper & Bros., Nueva York, 1961, p. 159. "Todo lo que se sabe de cierto de las doctrinas de Amalrico es que se trataba de un panteísmo místico, que debía mucho a la tradición neoplatónica." (*ibid.*, p. 157).

El budismo

La doctrina panteísta por excelencia es el budismo, ejemplo perfecto de la creencia de que el mundo es ilusión. Debe observarse que, en épocas de crisis, el budismo y sus variantes empiezan en seguida a ejercer atracción sobre el pensamiento y la actitud cristiana occidental. Es indudable que los gérmenes de un enfoque destructor hallan más fácil la penetración en un cuerpo de doctrina cuando éste se halla debilitado. La creencia fundamental del budismo es de que todo es materia, incluyendo al individuo. El venerable Nyanatiloka Mahathera (*Présence de Bouddhisme*, 1959) dice que no existen individualidades y sí solo combinaciones perpetuamente cambiantes de condiciones corporales, de sensaciones y de estados de conciencia. Hablar del "yo" o del "uno mismo" es simplemente una manera convencional de referirse a un conjunto de sensaciones mudables. El propio ser, o ego, es una ilusión, y los budistas contemporáneos consideran la no-substancialidad del ego como al principio que contiene la esencia de toda la doctrina.

Si el "yo" no es otra cosa que ilusión, uno de los segmentos de un flujo constante de átomos consciente de sí mismo solo por medio del sufrimiento (y sufre porque sabe que es ilusión pura), entonces parece conveniente cortar ese flujo y su repetición exasperante. El individuo debe aniquilar en sí al *kamma*, al *élan* vitalizador, a ese ardor que impulsa adelante a la existencia, siempre más y más. Los sabios son los que han completado en sí esa extinción y si prosiguen actuando es solo para capacitar a los demás a elegir esa misma Noble Vía. El ignorar a ésta conduce hasta la fuente del deseo y el deseo nos hace vivir. En verdad, el deseo nos hace vivir varias existencias en la esperanza de llegar por último a la posesión de riquezas, belleza, y de todo aquello con lo que nos tienta el mundo. Pero, ¿cómo puede el yo poseer algo cuando él mismo no existe? Por lo tanto, todas esas posesiones son ilusorias, y toda esa interminable cadena de deseos configura, en realidad, un dolor incesante, el verdadero mal de la existencia.

El carácter devastadoramente negativo de este credo salta a la vista: no deja sitio a Dios, y ni siquiera permite llevar una vida humana que tenga importancia alguna. Además rechaza la acción en su comienzo mismo porque la acción conduce a una posesión

ilusoria, a una extensión innecesaria de un ser igualmente ilusorio. No hace falta decir que el budismo rehúsa considerar a este ser como a un ente social, ya que todo lo que razonablemente puede hacer él es entrar más y más en sí mismo y aprender las técnicas del ascetismo, con lo cual podrá disminuir su cuota de sufrimiento en la próxima encarnación. La esperanza última del ser es, pues, apagar en sí todo anhelo y tratar de acabar con esta sucesión inexorable de existencias consecutivas.

La disolución del yo

En la corriente budista del panteísmo la disolución de Dios lleva directamente a la disolución del yo y de todos los atributos que convierten al individuo en un ser humano multifacético: en suma, conduce a un nihilismo absoluto. Monseñor Knox hace notar que "la antítesis oriental entre el espíritu, enteramente bueno, y la materia, enteramente mala... genera peligros muy graves, tanto en el orden especulativo como en el moral, alejando al pensamiento del cristianismo y llevándolo al panteísmo". Pero en el budismo tal antítesis no puede ni siquiera plantearse, porque uno de los términos, el espíritu, se halla ausente. El maniqueísmo, por ejemplo, reconoce la realidad del bien y del mal y recomienda escaparse de uno para adherirse al otro. Hasta el brahmanismo reconoce que el yo busca unirse al Todo; en otras palabras, reconoce la existencia del movimiento y, por lo tanto, de la acción. Solo el budismo niega al yo y urge esa aniquilación, mediante la cual él puede disolverse en el nirvana. Después de varios encuentros decisivos con el dolor sobre esta Tierra, Gautama, el fundador del budismo, comenzó a sentir una repugnancia invencible por el sufrimiento. Su primera prédica, que tuvo lugar en Varanasi, se ocupó del dolor como resultado de sucesivos renacimientos, y de cómo huir de él.

De acuerdo con el budismo, la raíz del sufrimiento es la imposibilidad de que un yo fantasmal pueda poseer algo. Empero, y en su carácter de materialismo intransigente, el budismo no niega la existencia aquí y ahora de tal o cual objeto. Lo ilusorio de las cosas consiste en que, aun concediendo su existencia actual no existirán en miles de años. Esto mismo puede afirmarse acerca de sociedades, movimientos e imperios. Mircea Eliade aclara muy bien este punto cuando escribe[21] que en el idealismo hindú y en la filosofía vedanta el mundo histórico, sus sociedades y sus civilizaciones, tan penosamente erigidas gracias a los esfuerzos de innumerables generaciones, son cosas todas irreales porque no duran sino un instante en comparación con el ritmo cósmico. El seguidor de los vedas, el budista, el riski, el yogi y el sadhu, deducen de la infinidad del tiempo y de la concepción del Eterno Retorno que deben renunciar al mundo y buscar la Realidad Absoluta, ya que solo el conocimiento de lo Absoluto puede ayudarlos a liberarse de la ilusión y a descorrer el velo de Maya.

El existencialismo ateo

Cabe hacer notar aquí que la expresión contemporánea de las enseñanzas budistas en occidente es el existencialismo ateo. A despecho de su lenguaje un tanto distinto, ambas doctrinas enuncian las mismas convicciones y preocupaciones básicas. El mundo es materia y relaciones físicas; la vida es absurda; el yo se halla morbosamente engolfado en sí mismo y, cuando emerge, es absorbido (Sartre) por el pantano de la ilusión, por algún credo impuro, o por la impersonalidad (Heidegger); cada ego es enemigo de cada otro ego y se halla siempre listo para conquistar vorazmente; todo lo creado está edificado sobre el fango del tiempo y hace que todos los esfuerzos humanos parezcan fútiles ante una mirada retrospectiva (Camus). Más analogías —y, en verdad, influencias— pueden hallarse en Hegel, Schopenhauer y Fontane.

Además de muchos puntos de contacto, las enseñanzas de todos estos pensadores tienen de común su tonalidad pesimista. Para ésta, la palabra más común y favorita parece ser "escapismo". Haciendo caso omiso de la nomenclatura, lo que se observa es, como ya se ha hecho notar antes, que el panteísmo en su variedad materialista desarrolla pronto una repugnancia incoercible contra el sufrimiento; ahora bien, como sufrimiento no es más que otro vocablo con el que designamos la realidad, por lo menos al aspecto con que ella se presenta ante nosotros, esa repugnancia se endereza contra la realidad misma.

Pero no se crea que toda exteriorización del pesimismo tiene que ser de un corte tan integral como el budismo. Por ejemplo, el pesimismo de los calvi-

21 *Images and symbols*, Sheed and Ward, Nueva York, 1961, p. 68.

nistas enseña que las luces racionales del hombre han sido oscurecidas de modo tan completo por el pecado original, que, incapaz de comprender a la justicia divina, aquél solo concibe bajezas, iniquidades y corrupción. A partir de esta premisa de perversidad, Calvino deduce que toda sociedad humana debe ser gobernada con puño de hierro. En consecuencia, rechazó la tesis de Lutero de que en una sociedad de cristianos verdaderos no necesitaría ley rectora.

La razón que hemos tenido para consagrar tanto espacio de este capítulo al budismo y a otras doctrinas pesimistas fue sencillamente la de tratar de exponer mejor en qué consiste el panteísmo, la disolución del concepto de Divinidad. Cuando los utopistas religiosos insisten en eliminar a la "religión" del camino para poder acercarse a Dios más fácilmente, el panteísmo es su consecuencia inevitable.

El próximo tema que nos ha de preocupar y que será materia del capítulo siguiente, es la elaboración de la religión secular y la autodivinización humana que tienen lugar cuando ya Dios ha sido desleído en el panteísmo y el hombre es el solo dueño de su destino.

CAPÍTULO III

EL HOMBRE-DIOS

En *Mémoire sur la science de l'homme*, Saint-Simon dice que en cada época hay algún nuevo conjunto de creencias que proporciona al hombre la fuerza necesaria para vivir, trabajar y aceptar su sociedad. Crisis inevitables preceden y acompañan al nacimiento de ese credo, de manera que con cada crisis la humanidad se hace más y más perfecta a medida que sus ideas acerca de la religión se van haciendo más puras, más precisas, más científicas. Según el mismo pensador francés, lo que más falta les hacía a las gentes de su propia época era una síntesis de todo el conocimiento positivo, es decir, científico. Su opinión era que la ciencia configuraba una empresa colectiva de modo tal que la religión del futuro debía poseer las siguientes características: cesar de representar las aspiraciones individuales en busca de una vida eterna, sin tener en cuenta al marco social considerado negativamente, y volverse una voluntad colectiva para protegerse a sí misma contra los peligros externos,[1] considerado en forma positiva. Esto implica a su vez unidad religiosa, y cuando una tal unidad se quiebra, como sucedió en el Imperio Romano y en la Europa del siglo XVI, se produce una crisis en la conducción superior. Cuando, como resultado de la aparición de nuevos dogmas básicos, se restituye la unidad religiosa, una flamante casta sacerdotal asegura "el monopolio de la actividad espiritual". A

1 Ernesto Renán sostiene que la tarea universal de todos los seres vivientes es hacer a Dios perfecto, esto es, cerrar el ciclo de las cosas e imponerle unidad. El agente que ha de realizar todo esto es la razón y, una vez que ella haya organizado a la humanidad, hará lo mismo con Dios. Véase *L'avenir de la science*, vol. III, Calmann-Lévy, París, 1890, p. 757.

los ojos de Saint-Simon, pues, las instituciones religiosas de un período histórico son, al mismo tiempo, sus instituciones políticas principales.

La nueva religión: fe en la humanidad

Según el juicio de Saint-Simon, la religión futura será un mero auxiliar de la más importante de las tareas: la industrialización de occidente. Pero no fue él el primero en proponer que se quite a la religión de la esfera de lo divino y se la integre dentro de un sistema de disciplinas orientado hacia metas socio-políticas. En esta línea de pensamiento, su más ilustre predecesor ha sido Maquiavelo, quien consideraba buena a una religión únicamente cuando era útil al Estado para fomentar las virtudes cívicas. Y según el mismo pensador, el modelo que todo Estado debía emular era la religión pagana de Roma, practicada cuando esta urbe se hallaba en la cúspide de su grandeza.

En lo que respecta a nuestros propósitos expositivos es importante hacer notar que en el desarrollo de esta idea utopista se descubre la presencia de una cierta lógica interior, pues cuando se separa a Dios de la religión, tienen lugar dos fenómenos: la noción de Dios se diluye en el panteísmo y el concepto de religión se seculariza. Veremos en seguida qué destino le queda reservado a la noción de Dios. En cuanto hace a la religión secularizada, tanto Saint-Simon como Maquiavelo parecen al menos ser honestos en sus posturas. Saint-Simon, Maquiavelo y Renán expresan su fe en la humanidad exclusivamente; ellos no se hallan realmente preocupados por la religión y están prontos a introducir vocablos sustitutivos como, por ejemplo, ciencia, industria, poder estatal y cohesión social. En su terminología, la religión es simplemente una de las fases de la comprensión gradual de sí mismo por parte del hombre, y con ello se colocan básicamente de acuerdo con Julián Huxley:

> La hipótesis de la existencia de la divinidad ya no posee más algún valor pragmático para interpretar o aprehender a la naturaleza... Dentro de poco le resultará tan imposible a cualquier persona inteligente o educada creer en un Dios cualquiera como hoy en día resulta imposible creer que la Tierra es plana... Pero es indudable que los dioses sobrevivirán, ya bajo la protección de intereses cuya defensa adoptan, ya como refugio de mentalidades holgazanas, como títeres manejados por los políticos, o bien como refugio de almas infelices o ignorantes.[2]

Según el enfoque de Huxley, habrá que identificar, pues, a la religiosidad con el cinismo, la estupidez, la deshonestidad y la ignorancia. Y, como añade el mismo Huxley, en la cita que trae el obispo Robinson, "los dioses son fenómenos periféricos producidos por la evolución", de lo cual se deduce naturalmente que todas esas facetas vergonzosas del alma humana que él considera guaridas para la fe religiosa, son también solo fenómenos periféricos, manifestaciones de una etapa inferior de la evolución, y que todos ellos desaparecerán, excepto en algunos pocos ejemplares fosilizados, cuando se desarrollen las fases más elevadas. En estas últimas, tanto los hombres como las mujeres rechazarán la "hipótesis de Dios" porque serán todos "inteligentes y educados".

La fase final: socialización

Por supuesto, lo que hemos presentado es un cuadro tan exageradamente simplístico, irreal y crudo, que el utopista espiritualista no puede aceptar. Pero al cabo de todas las idas y venidas que este último recorre, llega a ese mismo punto final: es decir, a la secularización de la religión. Ahora bien: una religión laicizada sufre, como ya se indicó antes, crisis y alteraciones básicas durante cada período histórico importante. En consecuencia, no podemos hablar de una religión laica, sino de una serie de ellas, en ascenso constante. Pues se supone que cada período histórico (o biopsicológico, etc.) es más perfecto que el anterior y que, por lo tanto, la religión vinculada a un período histórico determinado es mejor que la ligada al período anterior. En este caso perfeccionamiento significa, como enseña el panteísmo evolucionista, "socialización" y "humanización": para el utopista secular, socialización es la cooperación de todos los hombres en todas las grandes tareas comunes, de acuerdo con las directivas trazadas por la ciencia; para el utopista espiritualista, socialización significa aumento en la sustancia moral que une a los hombres y que les per-

2 *Religion without revelation*, Harper & Bros., Nueva York, 1927, p. 62.

los ojos de Saint-Simon, pues, las instituciones religiosas de un período histórico son, al mismo tiempo, sus instituciones políticas principales.

La nueva religión: fe en la humanidad

Según el juicio de Saint-Simon, la religión futura será un mero auxiliar de la más importante de las tareas: la industrialización de occidente. Pero no fue él el primero en proponer que se quite a la religión de la esfera de lo divino y se la integre dentro de un sistema de disciplinas orientado hacia metas socio-políticas. En esta línea de pensamiento, su más ilustre predecesor ha sido Maquiavelo, quien consideraba buena a una religión únicamente cuando era útil al Estado para fomentar las virtudes cívicas. Y según el mismo pensador, el modelo que todo Estado debía emular era la religión pagana de Roma, practicada cuando esta urbe se hallaba en la cúspide de su grandeza.

En lo que respecta a nuestros propósitos expositivos es importante hacer notar que en el desarrollo de esta idea utopista se descubre la presencia de una cierta lógica interior, pues cuando se separa a Dios de la religión, tienen lugar dos fenómenos: la noción de Dios se diluye en el panteísmo y el concepto de religión se seculariza. Veremos en seguida qué destino le queda reservado a la noción de Dios. En cuanto hace a la religión secularizada, tanto Saint-Simon como Maquiavelo parecen al menos ser honestos en sus posturas. Saint-Simon, Maquiavelo y Renán expresan su fe en la humanidad exclusivamente; ellos no se hallan realmente preocupados por la religión y están prontos a introducir vocablos sustitutivos como, por ejemplo, ciencia, industria, poder estatal y cohesión social. En su terminología, la religión es simplemente una de las fases de la comprensión gradual de sí mismo por parte del hombre, y con ello se colocan básicamente de acuerdo con Julián Huxley:

> La hipótesis de la existencia de la divinidad ya no posee más algún valor pragmático para interpretar o aprehender a la naturaleza... Dentro de poco le resultará tan imposible a cualquier persona inteligente o educada creer en un Dios cualquiera como hoy en día resulta imposible creer que la Tierra es plana... Pero es indudable que los dioses sobrevivirán, ya bajo la protección de intereses cuya defensa adoptan, ya como refugio de mentalidades holgazanas, como títeres manejados por los políticos, o bien como refugio de almas infelices o ignorantes.[2]

Según el enfoque de Huxley, habrá que identificar, pues, a la religiosidad con el cinismo, la estupidez, la deshonestidad y la ignorancia. Y, como añade el mismo Huxley, en la cita que trae el obispo Robinson, "los dioses son fenómenos periféricos producidos por la evolución", de lo cual se deduce naturalmente que todas esas facetas vergonzosas del alma humana que él considera guaridas para la fe religiosa, son también solo fenómenos periféricos, manifestaciones de una etapa inferior de la evolución, y que todos ellos desaparecerán, excepto en algunos pocos ejemplares fosilizados, cuando se desarrollen las fases más elevadas. En estas últimas, tanto los hombres como las mujeres rechazarán la "hipótesis de Dios" porque serán todos "inteligentes y educados".

La fase final: socialización

Por supuesto, lo que hemos presentado es un cuadro tan exageradamente simplístico, irreal y crudo, que el utopista espiritualista no puede aceptar. Pero al cabo de todas las idas y venidas que este último recorre, llega a ese mismo punto final: es decir, a la secularización de la religión. Ahora bien: una religión laicizada sufre, como ya se indicó antes, crisis y alteraciones básicas durante cada período histórico importante. En consecuencia, no podemos hablar de una religión laica, sino de una serie de ellas, en ascenso constante. Pues se supone que cada período histórico (o biopsicológico, etc.) es más perfecto que el anterior y que, por lo tanto, la religión vinculada a un período histórico determinado es mejor que la ligada al período anterior. En este caso perfeccionamiento significa, como enseña el panteísmo evolucionista, "socialización" y "humanización": para el utopista secular, socialización es la cooperación de todos los hombres en todas las grandes tareas comunes, de acuerdo con las directivas trazadas por la ciencia; para el utopista espiritualista, socialización significa aumento en la sustancia moral que une a los hombres y que les per-

[2] *Religion without revelation*, Harper & Bros., Nueva York, 1927, p. 62.

mite ser como hermanos en un como "medio divino". Sin embargo, como no dispone de imagen adecuada para describir esa fraternidad venidera en el "medio divino", el utopista espiritualista debe concretar su bosquejo apurando la realización de conquistas sociales, económicas y culturales. Fue así como Teilhard de Chardin consideraba el Congreso Geofísico Internacional de 1955, en el que debían reunirse científicos de todo el mundo para intercambiar ideas y brindar un modelo para su "noosfera". Esos equipos de científicos que se unían con la finalidad de llevar a cabo investigaciones paleontológicas en común, proporcionaban un patrón, en pleno funcionamiento, de la noosfera.

Tales imágenes o modelos, caracterizados por ciertos rasgos religiosos, pueden asimismo ser adoptados por el utopista irreligioso, pues son tan vagos y desdibujados que en la práctica cualquier interpretación resulta aceptable. Y de todo el conjunto de interpretaciones asequibles, la que tiene más esperanzas de predominar es la que genera el arquetipo secular socialmente más concreto. Mi propia opinión acerca de las causas por las cuales hay tantos ateos, gnósticos, anarquistas y utopistas irreligiosos que aplauden las afirmaciones de Teilhard de Chardin, es que ello se debe a que el proceso evolutivo que propone (y que disfraza con imaginería religiosa) está todavía a un millón de años de distancia. No hay ningún peligro de que el "Super-Cristo" vaya a aparecer muy pronto y, mientras tanto, el utopista no creyente aprueba con entusiasmo la aseveración de Teilhard en el sentido de que el establecimiento eventual de la noosfera va a señalar el surgimiento de la "superhumanidad".

El utopista espiritualista se encuentra singularmente restringido en sus propósitos. Porque si quiere que su lenguaje aparezca por lo menos como semireligioso, lo mejor que puede hacer es añadir un poco de condimento religioso a alguna terminología secular "a la moda". Los herejes sabelianos del siglo cuarto consideraban a Dios como una mónada en expansión. Marcelo, obispo de Ancara (Angora), habla de la "dilatación de lo divino y del *logos* exteriorizándose a sí mismo a través de una energía activa, si bien permaneciendo siempre siendo Dios. Los arrianos creían que Cristo y el Espíritu Santo eran emanaciones sucesivas de Dios Padre, que el primero era un hombre cuya alma era el *logos*, lo cual significaba que se trataba de un hombre perfecto en comunión

directa con Dios y que, además, como hombre único, Cristo facilitaría nuestra propia comunión. Todo esto no representaba más que la filosofía post-platónica ligeramente bañada en agua bendita.

Hoy en día el utopista religioso habla el idioma sentimental de la *socialización* y afirma su fe en la aurora de una nueva era *científica*. Y cuando, como Teilhard de Chardin, habla de "la ascensión de lo viviente" hacia lo "ultra-humano" o de una "inteligencia humana despertada por fin" y situada junto al "umbral de una conciencia mayor", lo que hace es buscar el bautismo falso del evolucionismo. En todo esto, no se exalta a Dios, sino al hombre; en el vocabulario filosófico corriente, las cualidades ordinarias del hombre son infladas hasta que adquieren proporciones cósmicas, llamando luego divina a la hinchazón resultante. Este procedimiento no es algo casual: antes que el hombre emprenda la tarea de colocarse a sí mismo en el sitial de Dios, debe primero hacer suficientemente insignificante su concepto.

Ha sido Teilhard de Chardin quien efectuó esta labor de secularización, de hacer incomprensible la idea de Dios combinando con ingenio la admiración contemporánea por la ciencia, el socialismo, el irracionalismo y sus vocabularios respectivos. El resultado, condenado por cada línea del Antiguo y del Nuevo Testamento, no es más que el contenido puro del pecado original. Pero nuestra época cree en lo que los existencialistas franceses denominan *dépassement*, esto es, la necesidad de dejar atrás las formas tradicionales. No resulta difícil al utopista religioso olvidar que él mismo no es más que un ejemplo perpetuo de la lucha entre la fe y el descreimiento. Y su público parece olvidar todavía con mayor facilidad que el hombre no puede salir fuera de su cáscara humana y que el hecho de poderse ahora, gracias a la ciencia, fabricar bombas nucleares, naves espaciales y computadoras electrónicas, no indica que se esté manufacturando una "conciencia universal".

El Dios de Teilhard: la espiritualización de la materia a través de la evolución

Lo que ha hecho Teilhard fue identificar a Dios con el Universo —procedimiento típicamente panteístico— pero no con uno estático, sino en expansión; y no con un universo espacio-temporal, sino con un continuo mental-moral de su propia factura. Así como el obispo Marcelo trató de acordar con Plotino lla-

mando "dilatación" a esta supuesta expansión, así Teilhard trata de armonizar con Darwin y con Marx denominándola "esfuerzo filético" y "totalización". Cierto que Teilhard es siempre explícito cuando enseña evolucionismo o colectivismo; además, sus neologismos forzados y vacíos, sus comparaciones y sus *non sequiturs* gratuitos, todo ello envuelto en ese lenguaje vago tan caro a todos los utopistas, resultan muy atrayentes para el que carece de una guía firme, para el que se deja impresionar fácilmente por una llamada a la emoción, por las alusiones, por el estilo poético, en fin, para quien confunde todas esas cualidades apuntadas con la especulación sustancial y con el análisis razonado.

El Dios del sistema de Teilhard está atado a la evolución de la materia porque Dios no pudo crear la vida y luego al hombre, sin que las condiciones materiales adecuadas preexistiesen. De manera análoga, y siguiendo siempre con el mismo enfoque, Dios no puede salvar a la humanidad hasta tanto la condición moral de ésta no haya alcanzado las vertiginosas alturas de lo que Teilhard llama noosfera, ese mundo humano mejorado, unido moral e intelectualmente, que espera centrarse más todavía alrededor del Punto Omega, ese término de la evolución que ocurrirá cuando la "super-humanidad" realice su encuentro con el "Super-Cristo". No es por lo tanto exagerado afirmar que para el pensador que estamos estudiando Dios no *es*, o, más exactamente, Dios solo *deviene*, crece, por así decirlo, junto con su propia creación. Se trata, pues, de un Dios no racional, que en parte está por encima de los problemas del hombre y en parte es impotente. Más tarde o más temprano el herético y el entusiasta van a identificar a esto con algún vocablo más comprensible, tal como naturaleza, evolución o historia. Toda experiencia personal es exaltada hasta convertirse en una adquisición de bondad y de conciencia y toda alucinación se toma como interpretación de la voluntad divina, en nombre de un Dios *evolutivo*, o de un *pan-Theos* o de una Divinidad que fuese el desarrollo del Espíritu Absoluto en la historia. Una vez eliminada la pauta de la razón, elimina también a la idea de un Dios personal. Y correspondiendo al concepto de Dios identificado con la naturaleza, con la evolución o con la historia, aparece el concepto de la salvación o de la perdición colectiva.

Resulta claro que el pensamiento de Teilhard se orienta sobre la base de su confianza en la colectivización de la humanidad. Habla de "esfuerzo filético", de "totalización", y en su libro *The future of man* (visto por un paleontólogo) considera incluido en una forma inferior de evolución a todo aquel que no está completamente socializado. La elección fundamental, afirma Teilhard, no pertenece al individuo, sino a la "masa humana". En la terminología semi-marxista de *The Divine Milieu* la enajenación y la frustración del hombre son gritos que no hallan eco. Asimismo le resultará fácil al lector hallar en esa descripción el espíritu ateísta y existencialista de Sartre y de Camus.

En muchos lados, dispersos aquí y allá por entre la obra de Teilhard,[2a] la Segunda Venida se predica como fusión de todas las conciencias individuales en una sola "conciencia cósmica". De este modo nos vemos cogidos dentro de una "super-evolución" que tiende a un superorganismo en el cual el pensamiento individual se convertirá en pensamiento unánime cuando se llegue a la fase de la socialización. Solo en esta etapa de la evolución de una "super-humanidad" puede emerger finalmente el "Super-Cristo".

Teilhard de Chardin, el entusiasta, ve por todas partes señales de una colectivización incipiente, que le hace sentir confianza en el futuro. Según sus cálculos, dentro de "varios centenares de miles de años" habremos avanzado largo trecho hacia "una conciencia gigante", a la que entrevé como un tipo de proyecto de investigación científica permanente y organizada de manera global. Al igual que toda doctrina "entusiástica", ya se trate de la herejía de los albigenses, del anabaptismo, o de las variantes modernas, "el evolucionismo cristianizado" exalta las "experiencias únicas del individuo" sin beneficio de las normas racionales.

El nuevo Dios: la humanidad

La variante contemporánea de la religión secular conserva el nombre de Dios, pero permite que la humanidad, en sentido colectivo, se identifique a sí misma con Dios. Pero la humanidad como tal, raramente aparece en forma explícita como objeto de culto, por lo menos en la modalidad más cruda de una religión tal; con más frecuencia esa adoración se dirige a una sociedad, una raza, una nación, o a algún Estado hipotético que ha de surgir hacia el

[2a] Por ejemplo, en *Notes for progress*.

final de la evolución. La única diferencia entre las religiones seculares es la forma de adoración: una nación, una raza o un régimen determinado pueden demandar, como lo muestran los ejemplos del nazismo y del comunismo, un ritual elaborado o bien posturas y lemas específicos; la humanidad como tal, y en especial una humanidad desarrollada, no brinda ningún objeto bien determinado que pueda ser aprovechado como ídolo. Robespierre trató de organizar ceremonias bien preparadas en honor del Ser Supremo, que venía a ser una especie de super-humanidad, pero el rito degeneró en obscenidades y ridiculeces. Así, por ejemplo, una vaga actitud reformista ordena, en calidad de preceptos que deben observarse en las religiones seculares, la ejecución de buenas obras y el respeto por otros pueblos.[3] John D. Godsey, quizá sin quererlo, da en la tecla de la única actitud coherente que el utópista religioso moderno puede asumir en lo referente a las enseñanzas cristianas: "Es posible que seguir interpretando religiosamente los Evangelios dentro de un mundo no religioso sea, en primera instancia, una interpretación errónea del Evangelio mismo y, además, una falla de la responsabilidad de la Iglesia frente al mundo".[4]

Pero si hablar de religión es cosa decididamente fuera de lugar y además una empresa reprobable, ¿qué queda entonces? En la polémica ocasionada por el *Honest to God*, del obispo Robinson, se escribieron las líneas siguientes, con las que T. E. Utley trató de responder a la cuestión anotada:

> ¿Dónde, hay que preguntarse, hará un alto esta destrucción efectuada por la teología liberal? El Infierno y Satanás hace tiempo que han desaparecido del escenario; se han socavado los cimientos del sitial de la Santísima Virgen; y Dios mismo, que escaso tiempo atrás seguía invulnerable, se encuentra hoy claramente en la defensiva. ¿Qué quedará, por último, salvo la creencia en la necesidad de la existencia de obispos, sino dar testimonio en los juicios por obscenidad y

[3] El credo masón representa quizá el punto terminal en el camino de los sentimientos religiosos. De acuerdo con el resumen de Serge Hutin en *Les Francs-Maçons*, Editions du Seuil, París, 1960, p. 180, se trata de un eclecticismo a merced de toda ideología nueva; su práctica acepta un ritual exánime; su disciplina interior consiste en vagas recomendaciones enderezadas a la mejoría de cada uno.

[4] *The theology of Dietrich Bonhoeffer*, tal como es citada por Robinson en *Honest to God*, SCM Press, Londres, 1963, p. 124.

> charlar con los cantantes "pop" frente a las cámaras de la televisión?[5]

Esto puede quizá parecer caricaturesco y sonar a sarcasmo cruel; pero en realidad no hace más que expresar el único camino que, lógicamente, queda abierto a los utopistas religiosos. Tampoco los ataques llevados por estos últimos contra la religión se limitan a la cristiana: por ejemplo, los gnósticos se burlaban de la religión judía convirtiendo a los nombres de Jahveh en rótulos de entidades demoníacas y vilipendiando a la Ley Mosaica, por entender que se trataba de una red de preceptos e instituciones imaginarias para convertir a los hombres en esclavos del Demiurgo y de otros arcontes. Por un lado, el objetivo utopista consiste en mostrar que entre Dios y el hombre existe una distancia aterradora, salvable únicamente por aquellos pocos Elegidos que poseen el conocimiento divino; para la gente común, Dios no es más asequible porque las denominaciones utopistas han oscurecido por completo todo discurrir acerca de Él que poseía algún sentido. Por el otro lado, se considera al individuo y a la humanidad exaltados cada vez más por hallarse en el umbral de una brillante carrera cósmica, y desarrollando nuevas facultades mentales y morales mientras tienen lugar procesos de mutación. No debe, pues, asombrar la afirmación de Bonhoeffer, quien según una síntesis presentada por Robinson, dice: "El Tú eterno es encontrado solo *dentro* de, *junto* con y *debajo* de cada tú infinito, bien sea en el contacto con otras personas o en la respuesta al orden natural".[6] En otras palabras, para el hombre, Dios es, precisamente, el hombre mismo, que es justo lo que ha escrito el ateísta Feuerbach, maestro de Marx en estas cuestiones.

Robinson, Tillich y sus adeptos protestan contra las interpretaciones del tenor de la de Bonhoeffer aquí presentada, aduciendo que pertenecen, propiamente, al naturalismo. Pero, ¿cuál es la suya propia? Sostienen que debe avanzarse más allá de la crítica a la que se ve sometido lo sobrenatural por parte de los naturalistas, pero sin embargo aceptan como válida a esta misma crítica naturalística. En las propias palabras de Tillich, "nuestra época se ha decidido por un mundo secularizado... lo que constituye una elección importante y muy necesaria pues consagra y

[5] *Sunday Telegraph*, Londres, 24 de marzo de 1963.

[6] *Op. cit.*, Las cursivas son de Robinson.

santifica nuestro trabajo y nuestro vivir diarios".[7] La única razón que aducen para prevenirnos contra el naturalismo es que existe alguna "necesidad del nombre «Dios»", ya que, "nuestro ser posee abismos que el naturalismo, ya sea evolucionista, mecanicista, dialéctico, o humanista, no puede, o no quiere, reconocer".[8] Paul Tillich enuncia esos "abismos": "el sentimiento por el inacabable misterio de la vida, el asidero de un sentido final de la existencia y el poder invencible de una devoción incondicional".[9]

EL EVANGELIO SOCIAL

Creemos que estas razones son harto escasas para que el nombre de "Dios" quede preservado, en especial dado que Tillich mismo rechaza esta denominación y prefiere la de "fundamento de nuestro ser" —quizá porque le agrada pensar en términos de profundidades y honduras. Lo cierto es, empero, que la relación con Dios se ve suplantada por las relaciones interpersonales, porque se puede decir que ahí donde Dios se ve privado de significado, el "amor a Dios" pierde todo sentido. Uno no puede amar a una abstracción, especialmente cuando se la descubre solo en la cumbre del proceso evolutivo. Pero en cambio sí puede amar al prójimo, como lo atestigua la aseveración del obispo Robinson, de que "las afirmaciones acerca de Dios son, en último análisis afirmaciones acerca del amor, esto es, acerca del fundamento y sentido últimos de las relaciones interpersonales".[10] Por supuesto que esto es el panteísmo más puro, ya que, como explica Herbert McCabe O. P. en *Blackfriars* (julio-agosto, 1963), si es posible convertir todas las aserciones acerca de Dios en aserciones acerca de las relaciones interpersonales, entonces tales relaciones son Dios, o de otro modo la sentencia sería una tautología. Y, a decir verdad, Robinson mismo confirma este razonamiento al afirmar que la averiguación acerca del conocimiento o desconocimiento de la Divinidad cabe toda en la siguiente pregunta: ¿con cuánta intensidad amaste? Y termina así: "el encuentro con el Hijo del Hombre se expresa en términos de una preocupación enteramente «secular» por la

[7] *The shaking of the foundations*, Charles Scribner's Sons, 1948, p. 181.
[8] Robinson, *op. cit.*, p. 54.
[9] *The shaking of the foundations*; ver la nota 7 más arriba.
[10] *Op. cit.*, p. 105.

provisión de alimentos, de agua y servicios sanitarios, de alojamiento, hospitales, y prisiones adecuadas".[11] Pero esto representa un terreno asombrosamente chato en contraposición con lo que nos habían dicho previamente de que el nombre "Dios" todavía representaba el "sentimiento por el inacabable misterio de la vida". Robinson trata de salvar la situación colocando la palabra "secular" entre comillas, con lo cual parecería querer indicar que cuando uno se aflige por la debida nutrición de las gentes o cosas por el estilo, no está actuando en un plano puramente secular; pero, al mismo tiempo y dado que tales afanes están asociados hoy en día con las actividades de los asistentes sociales y de las oficinas para el bienestar general, etc., uno querría saber si el obispo Robinson y sus seguidores consideran que existe alguna diferencia entre la asistencia social, las funciones de un gobierno, y la devoción religiosa. A estar a lo que se desprende de las afirmaciones del obispo, tales distingos no existen. ¿Habrá que deducir entonces que la única vía plena de sentido por la que uno puede juntarse con el "eterno Tú" es la de la relación con "el tú finito"?

Tal conclusión parece inevitable dado el carácter puramente social y el relativismo moral que campean en las afirmaciones precedentes. La naturaleza del trabajo social que se hace hoy en día no parece ayudar a elucidar la cuestión del bien y del mal; su única preocupación es aliviar lo que considera efectos perniciosos de la vida urbana, condiciones de hacinamiento, de la delincuencia y de condiciones sociales parecidas. Esta forma de pensar puede ser correcta en su esfera específica, pero parece ser natural en lo que respecta al sentido religioso. De hecho, el obispo Robinson no va más lejos que el trabajador social de tipo medio cuando declara:

> No hay nada que pueda ser siempre rotulado como "malo". Por ejemplo, uno no puede colocarse en el punto de vista desde el cual "las relaciones sexuales prematrimoniales" o "el divorcio" aparecen como errores o pecados por sí mismos. Es posible que haya que calificarlos de dañosos en el noventa y nueve por ciento de los casos, o aun en el ciento por ciento, pero no lo son intrínsecamente, porque el único mal intrínseco es la falta de amor.[12]

[11] *Ibid.*, p. 61.
[12] *Op. cit.*, p. 118.

Y, en verdad, ¿cómo puede alguna cosa ser "justa" o "injusta" para el partidario del panteísmo evolucionista si se piensa que tales marbetes califican diferentes entidades según se va realizando el desarrollo moral, psicológico y social? Es posible que la faz verdadera de cada una de ellas se revele en el Punto Omega de Teilhard de Chardin, a menos que eso de "faz verdadera" sea una idea que debe, por su carácter estático, ser desechada en una doctrina evolucionista. A este respecto, quizás hasta los elementos de ese "interés supremo" de Tillich cesarán de ser supremos a medida que la ciencia (considerada en el sentido amplio que le otorgan los panteístas evolucionistas) los vaya superando. Por lo menos, es esto lo que se deduce de un texto de Bonhoeffer:

> Toda nuestra prédica y teología cristianas, cuya antigüedad sobrepasa ya los 1900 años, se basan sobre la "premisa de la naturaleza religiosa" del hombre... Pero si algún día se comprueba que esta "premisa" asumida *a priori* sencillamente no existe, sino que configura una forma histórica y temporaria de autoexpresión, esto es, si llegamos a una etapa en la que carezcamos radicalmente de religión; y creo que esta fase ya ha sido alcanzada porque, y para dar un ejemplo solo, ¿cómo es posible que esta guerra, a diferencia de todas las que la precedieron, no provoca ninguna reacción "religiosa"?; si llegamos a una etapa tal, repito, ¿qué representa eso para el cristianismo? Significa, simplemente, que se han quitado todos los roblones que mantenían firme hasta hoy la entera estructura del cristianismo.[13]

El camino que lógicamente surge de la actitud panteístico-evolucionista, y tal como se deduce de los análisis presentados, conduce a una religión secular, es decir, a la adoración de la humanidad. En su tremenda impaciencia hacia la religión tradicional (esto es, hacia la adoración de Dios), a la que acusan de no rendir los frutos esperados —a saber, la transformación de la humanidad en una comunidad de santos—, el panteísta evolucionista está dispuesto a arrojar por la borda todo el bagaje religioso y buscar algo mejor, que aquí resulta ser la única alternativa que tiene a mano: una religión secular —la adoración del hombre— dentro de la cual las tensiones y contradicciones del *homo religiosus* están, si no resueltas, por lo menos ignoradas. Y por supuesto que una vez adoptada una religión secular ya no hay modo de volverse atrás, porque ella posee su propia lógica y su propio programa.

El creyente considera que la libertad nos coloca en una situación de precariedad permanente debido a la persistencia indefinida de la tensión ocasionada por la contraposición entre lo que desea y lo que puede conseguir. Él confía en Dios en la misma forma en que un niño confía en sus padres y no porque espera que Dios realice milagros, es decir, que actúa como un niño que sabe el amor que sus padres le tienen, y que ese amor lo va a guiar a través de sus dificultades.[14] Pero el hombre adulto sabe además que si sus decisiones propias son erróneas, quedarán con ello dañadas las intenciones de la providencia divina. Esto mismo vale también para la sociedad y para la humanidad en conjunto: el Padre dominico Calmel sostiene que la meta de la civilización y de la religión no es promover una humanidad brillante y prestigiosa que se libere, a partir de la centuria presente, de las miserias y defectos heredados de Adán, sino de permitirle a una humanidad perpetuamente imperfecta permanecer fiel a su Dios en los órdenes espiritual y temporal.[15]

Pero, en contradicción con estas ideas, parece que el hombre mundanizado ha adoptado la religión en la esperanza de que ello origine la autonomía de la hu-

[13] *Ibid.* p. 122. Lo que Bonhoeffer juzgaba razón suficiente para calificar de equivocadas las casi dos veces milenarias enseñanzas cristianas era la, a su parecer, falta completa de reacción religiosa ante las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial. Bonhoeffer fue asesinado por los nazis en 1944, en una prisión en la que se hallaba encerrado, y por lo tanto no pudo tomar contacto con las vigorosas reacciones de la época. Y además, ¿por qué va a quedar invalidado todo el cuerpo de doctrina cristiana por la falta de protesta de un pueblo que dice seguir esa religión? Por último, ¿si Bonhoeffer pensaba que tanto el cristianismo como otras doctrinas morales habían fracasado tan miserablemente, por qué suponía que el hombre se hallaba "maduro" y con capacidad para definir su propia religión?

[14] Claudio Lévy-Strauss, el prominente antropólogo francés, ha declarado recientemente que no puede asignarse ningún significado al Universo ni a la vida y que, cualquiera sea la interpretación que el individuo le otorga, ella resulta inteligible solo para este mismo. En esa misma oportunidad el biólogo Jean Rostand afirmó que nuestro cerebro es quizás un organismo loco, que por lo tanto nos convierte en dementes a todos nosotros, y que ello origina que toda la ciencia, la filosofía y la fe, posean valor ilusorio. Lo único que queda, según el mismo Rostand, es nuestra angustia a la faz de esta falta de sentido, aunque ni siquiera seamos capaces de explicar esta angustia.

En las declaraciones de ambos científicos, entrevistados en el número de *La France Catholique* del 23 de octubre de 1964, podemos encontrar no solo la raíz y la forma del ateísmo contemporáneo, sino también elementos de budismo, de gnosticismo, etc., que le confieren a toda expresión del pensamiento ateístico su estilo característico.

[15] Véase: "Première approche du teilhardisme: la distinction des trois ordres", en *Itinéraires*, marzo, 1962, p. 162.

manidad. En la opinión de algunos irreligiosos modernos —Julián Huxley, Freud, Bonhoeffer— ya se le ha concedido a la religión el período de prueba que necesaria y honestamente le correspondía (período que coincide con el de la infancia de la humanidad), pero que ahora ese plazo ya ha expirado, con lo que coinciden con algunas concepciones imperantes también en los siglos cuarto y décimotercero. La religión ha dejado de pagar dividendos a las inversiones humanas y, de todos modos, el hombre ya ha alcanzado su mayoría de edad: la ciencia explica hoy, racionalmente, muchas cosas que en el pasado se consideraban misterios y milagros; la psicología ahuyenta esa calígine que un tiempo se tomaba por el alma; la tecnología impulsa con benevolencia al hombre a generar la sociedad universal haciendo que reconozca las necesidades de sus congéneres. En suma, todas aquellas cosas que se esperaban de la religión han sido adquiridas por el hombre sin ella y sin la visión del mundo por ella proporcionada —más aun, lo han sido oponiéndose a estas influencias. Por consiguiente, nada de ese carácter tiene ahora el derecho de obstaculizar el camino de una humanidad emancipada hasta alcanzar lo "ultrahumano", hasta realizar sus potencialidades ilimitadas, hasta convertirse en su propia meta, hasta adorar sus propias realizaciones, hasta adorarse a sí misma.

El verdadero motivo del secularismo: el resentimiento para con Dios

Nada de esto le resulta sorprendente al utopista irreligioso, porque hace ya mucho tiempo que espera que "la revolución científica", los hallazgos de la psicología, y la mejora de las condiciones de vida materiales de la sociedad, generen la emancipación humana de aquello que Freud ha llamado "ilusiones" y de aquello que Marx ha bautizado como "el opio del pueblo". Y si bien el utopista irreligioso observa esos progresos con gran satisfacción y de ningún modo asombrado, el utopista creyente ha experimentado con ellos una sacudida terrible, pues todo el tiempo venía acariciando la ilusión de que Dios iba a aparecer de alguna guisa, tomar personalmente en sus manos al mundo moderno y explicar cómo, desde la eternidad, creó las leyes científicas. Pero lo cierto es que las cosas no ocurrieron en modo alguno de acuerdo con sus esperanzas y, al parecer, la ciencia lo pasa muy bien sin vocear su fidelidad a Dios. A

una desilusión siguió otra, y la verdad es que a Dios no se lo halló ni en los abismos de la psiquis humana, ni allá arriba, donde se realizan los viajes espaciales, ni en el mecanismo, enderezado al bienestar material, del Estado moderno. Disgustado y espantado a raíz de todo esto, el utopista religioso se encuentra ahora en la posición de desplazar su adoración a las divinidades profanas, transfiriendo a la sociedad y a la humanidad el apasionamiento amoroso que un tiempo sentía por Dios. El obispo Robinson parece asumir la representación de todos ellos cuando declara en la síntesis por él mismo efectuada del debate surgido alrededor del libro *Honest to God:*

> Aceptando el hecho de que el hombre actual ha optado por vivir en un mundo secularizado, Bonhoeffer se niega incluso a deplorarlo. Por el contrario, afirma estar de acuerdo con la idea de que ha concluido el período de la religión. El crecimiento del hombre le ha hecho rebasar esos límites: está alcanzando "su madurez". Con esto no quiere dar a entender que el hombre esté mejorando sino que, para bien o para mal, está dejando atrás la visión "religiosa" del mundo como algo infantil y precientífico. Hasta ahora el hombre ha sentido la necesidad de un Dios, así como un niño siente la necesidad de la tutela paterna. "Ahí" tiene que estar Él para que el Universo tenga explicación, para ampararlo en su soledad, para llenar las fisuras en su ciencia, para juzgar éticamente sus actos.[16]

El Dios de los utopistas: el hombre integrado socialmente

Esta asunción acerca de que ya se ha extinguido el período de reinado de la religión aparece, de modo relevante y casi con las mismas palabras recién transcriptas, en los escritos de Federico Engels. Los fundadores del marxismo se hallaban verdaderamente convencidos que el cristianismo es la realización más adelantada del espíritu religioso y la síntesis misma de éste, y que ninguna otra religión podría superarla u ocupar su lugar. Después de 1874, Engels emitió la opinión de que la clase obrera europea se había simplemente desprendido de la idea de Dios. Para el

16 Edwards-Robinson, *The "Honest to God" debate*, SCM Press, 1963, pp. 270-271.

marxista esto significaba que esa idea podía entonces vertirse por entero en los moldes de un lenguaje profano y proyectarse después sobre el mundo. En este sentido, el cristianismo es la otra cara de la moneda, es decir, el reverso de lo que los marxistas y los utopistas seculares consideran generalmente como la faz *verdadera* y natural del hombre, faz que hubiese desplegado si el credo religioso no hubiese usurpado ese dominio y convertídole en un distorsionado reflejo de la realidad. Marx mismo creía que la teología cristiana contenía información valiosa acerca de quienes la habían elucubrado: por ejemplo, la Sagrada Familia es un modelo de la familia cristiana y la religión es la conciencia del hombre que todavía no se ha hallado a sí mismo.

En consecuencia, debe volverse a recalcar que el Dios de los utopistas seculares es el hombre mismo. No hace falta decir que existen razones poderosas para que se exalte así al ser humano. En la concepción religiosa, como se ha hecho notar anteriormente, siempre queda como residuo una tensión entre aquello que el hombre desea y aquello que puede lograr efectivamente. Por supuesto que esta tensión se ve multiplicada en el caso de los logros y deseos de todo un grupo, pues entonces el elemento de lo desconocido, inherente al individuo, crece en proporción a la cantidad de participantes. Básicamente, éste es el precio que se ha de pagar por la libertad, que a su vez es uno de los resultados de la distancia que separa al hombre de Dios. En el contacto de todos los días sobre esta Tierra, esta libertad se nos presenta como el azar, esto es, como lo incalculable por cada acción individual. Esta indeterminación, este margen de incertidumbre inevitable en cada empresa humana, le resulta ofensiva al utopista mientras bosqueja los planes para la sociedad perfecta. Se reconoce este margen como emanación directa de la distancia que media entre Dios y el hombre tal como aparece a la conciencia humana —un tabernáculo divino y un laboratorio privado de decisiones invisibles e inescrutables. Si esta distancia pudiera ser suprimida y "hacerse descender" al Creador desde los Cielos [17] de manera que coincida con el ser humano, se podrían eliminar las leyes del azar de los asuntos humanos.

Una sugerencia de Leo Strauss es que, por ejemplo, "el descenso de los niveles preconizado por Maquia-

[17] En *Los hermanos Karamazov* observa Dostoievsky que el socialismo es la encarnación contemporánea del ateísmo y que significa la erección de la Torre de Babel, pero no para alcanzar al Cielo desde la Tierra, sino para hacer descender al Cielo sobre la Tierra.

velo se toma como aumentando la probabilidad de que se actualice el esquema construido de acuerdo con esas exigencias disminuidas. De este modo, se reduce la dependencia de la casualidad: ésta puede ser conquistada en dicha forma".[18] Un desarrollo similar fue entrevisto por Saint-Simon como la fase próxima y final en la historia de las religiones: una religión socializada. También Augusto Comte se ocupó del problema: si Dios existe, pensaba, la Humanidad no podrá nunca establecer una sociedad totalmente racional y secular, ya que el interés egoísta por la salvación personal y la preocupación absoluta por una Divinidad Absoluta que exige esta focalización impide que cada uno se entregue por entero a la busca del bienestar común.

Por lo tanto solo la existencia de un *hombre-dios* sería una garantía para que la tarea común se ejecute tal como es concebida, ya que no solo quedaría liberada una cantidad extra de energía que antes se gastaba en cuestiones "externas" a la empresa humana, sino que, también, se conseguiría la canalización natural de la lealtad del hombre en la construcción de una sociedad puramente terrenal. El edificio resultante sería el mayor logro en todo el Universo y el ser humano reconocido como su único creador.

Menciona asimismo Leo Strauss que ya Savonarola había denunciado a "los sabios del siglo" que se expresaban así: "Hablando en términos filosóficos y rechazando lo sobrenatural, hay que convenir en que el Universo es eterno, Dios la causa final y no la causa eficiente del mismo, y que hay una sola alma en todos los hombres. Además, dicen que la fe no es nada más que opinión." [19] Esta repulsión de la fe es una afirmación temprana, dicha de una manera un tanto tímida, de la doctrina del alma colectiva y de su carácter divino. Los vocablos aquí empleados pertenecen todavía al idioma de la teología, pero varios siglos más tarde Hegel dedujo las consecuencias lógicas: si la humanidad se halla en camino de hacerse divina, entonces, y antes que todo, se debe rechazar el dualismo tradicional Dios-hombre; la segunda etapa es la descripción de la autoelevación de la humanidad partiendo de la vida finita hasta llegar a la infinita y presentada como historia universal. Por lo tanto, hay que considerar a ésta como la autorrealización progresiva de la Divinidad.

[18] *What is political philosophy*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, p. 41.

[19] *Thougths on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1958, p. 175.

Es verdad que el cambio introducido por Feuerbach fue bastante ligero; empero, probó ser decisivo. En tanto que Hegel hablaba todavía de Dios como del Espíritu del Universo que busca su plenitud en el material que la humanidad le provee, Feuerbach enfocaba el problema colocándose en un punto de vista estrictamente humano: Dios, afirmaba, es el resultado del pensamiento humano, su proyección. Pero la proyección significa enajenación, ya que el ideal así proyectado llama la atención del hombre hacia sus propias limitaciones. La labor que Feuerbach veía ante sí era, igual que en el caso de los marxistas, reabsorber este ideal y asegurarle al hombre que poseía verdaderamente esas cualidades proyectadas. "La Religión representa la desunión del hombre consigo mismo, pues éste coloca delante de sí a Dios como a la antítesis de sí mismo. Dios no es lo que el hombre es —el hombre no es lo que es Dios. Éste es perfecto; aquél, imperfecto. Dios es eterno; el hombre, temporal. Uno es todopoderoso, el otro, débil. Uno es sacro; el otro, pecador." [20] Pero si realmente Dios fuese tan diferente al hombre, esta perfección no molestaría al segundo: "Dios no es más que el prototipo e ideal del hombre: así como Dios es, así debe y así quiere ser el hombre o, al menos, espera volverse así con el tiempo." [21] El momento decisivo en la historia, dice Feuerbach, será aquél en el cual el hombre se percatará de que la única Divinidad es él mismo, *Homo hominum Deus.*

Las convicciones de Proudhon eran, en sustancia, iguales a las de Feuerbach. También él consideraba a la Historia una cadena prolongada de errores, las sociedades imperfectas, que atribuía a un ser imaginario sus propios vicios y cualidades. Pero ahora, afirma Proudhon en su *Correspondance* (V, 299), la sociedad se halla en camino de convertirse en perfecta; ya es tiempo, pues, de sustituir al Cristo sobrenatural de los gnósticos y al Dios de Rousseau y de Spinoza por la humanidad misma en carne y hueso, en pensamiento y acción, en su carácter de organismo y en su carácter de sistema. El culto rendido al Ser Supremo debe ahora ceder su puesto a la cultura humana, que aquel autor ve como la comprehensión del Universo.

Estas conclusiones parecían estar en el aire. Las

[20] *The essence of christianity*, K. Paul; Trench, Trübner & Co., Londres, 1893.

[21] Palabras de Feuerbach citadas por Robert Tucker en *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, p. 89.

apoyaban, en Francia, Saint-Simon, Augusto Comte y Proudhon, y también, por ejemplo, algunos personajes rusos de las novelas de Turgenev y Dostoievsky, además de ciertos escritores ingleses en la línea de Godwin. En uno de sus artículos tempranos escribía Engels: "Hasta ahora la cuestión ha estado planteada siempre así: ¿Qué es Dios? —y la filosofía alemana la ha resuelto de este modo: Dios es el hombre... Por lo tanto, el hombre debe ahora ordenar al mundo de modo puramente humano, de acuerdo con las demandas de su naturaleza." [22] Varios decenios más tarde, en su introducción a *Literatura y Revolución,* Trotsky se hace eco de Engels al sostener que la revolución debe partir de la idea central de que el hombre colectivo debe convertirse en único señor y dueño y que los límites del poderío humano están determinados por el conocimiento por parte del hombre de las fuerzas naturales y por su capacidad para aprovecharlas.[23] La humanidad se encuentra definitivamente entronizada en el sitial de Dios y desde este punto en adelante, afirma Marx, todo dependerá del desarrollo y de la organización de las fuerzas productivas. Esto representa ese cambio en las funciones sociales y gubernamentales predicho por Saint-Simon cuando aseveraba que, dado que el gobierno del pueblo es ya cuestión del pasado, la tarea de la nueva era consistía en organizar la *administración de las cosas.* El elemento utopista de esta posición está contenido, como hace notar Michel Collinet, en el abandono de la convicción aristotélica de que el hombre es un animal *político* en favor del precepto de que el hombre es un animal orgánico.[24] En verdad, el utopista cree que la organización representa la última palabra en todo lo perteneciente al hombre.

[22] Según Tucker, *ibid.*, p. 73.

[23] Véase la Introducción del libro de Trotsky *Literature and Revolution*, Russell and Russell, Nueva York.

[24] "Saint-Simon et l'évolution historique", *Le Contrat Social*, sept., 1960, p. 294.

CAPÍTULO IV

EL FIN DE LA FILOSOFÍA

En el capítulo precedente hemos podido enterarnos de que el propósito natural de todo el pensamiento utopista es la apoteosis de la humanidad. Ahora bien, se presentan aquí ciertas cuestiones que no solo son ineludibles tratándose de cualquier sistema religioso, sino también de cualquier campo del conocimiento humano. Ellas son, por ejemplo: ¿De qué manera podríamos encontrar datos confiables en lo que concierne a nuestro problema, el "hombre-dios"? ¿Cómo podríamos organizar nuestros conocimientos al respecto? ¿Cómo se deberá expresar la disciplina que se consagre a ello? Por lo pronto la disciplina que se dedica al estudio de los atributos y manifestaciones de lo divino es la teología. Y cuando el hombre ocupa el trono vacante que había estado ocupado por Dios, ¿cómo hemos de bautizar a esta nueva ciencia? ¿"Antropología", como parece que sugiere Marx, o habrá, en cambio, que considerarla como una suerte de filosofía laica que excluya toda especulación respecto de la divinidad?

NI LA TEOLOGÍA NI LA FILOSOFÍA PUEDEN HABLAR ACERCA DEL HOMBRE-DIOS

Evidentemente, el término "teología" ya no tendría un sentido correcto. En la perspectiva del utopista, todo lo que se refiera al hombre y al universo es cognoscible e inteligible, siempre que se alejen previamente los prejuicios y las supersticiones —y aquí se coloca a la religión encabezando al grupo— y se utilicen los recursos científicos adecuados. En las reli-

giones occidentales, Dios ha permanecido siempre siendo el *Deus absconditus* de la Biblia, pero es el caso que el hombre debe mantenerse en la plena luz brindada por las investigaciones científicas: nada respecto de él debe ser considerado como misterioso. En verdad, solo explorando todo lo que existe en su entorno y explicándolo hasta en sus menores detalles puede el hombre abrigar esperanzas de convertirse en el dueño y señor absoluto de su propio destino, porque la posesión significa poderío, y el poderío, como enseña Bacon, reposa sobre el conocimiento.[1]

¿Podrá, con justicia, denominarse filosofía a la disciplina que ha de organizar a todo el conocimiento centrado alrededor de una humanidad concebida de manera tan novedosa? Por consenso tradicional, la filosofía ha encarado siempre al problema del hombre colocando a éste en una especie de perspectiva y como una entidad relacionada con realidades y potencialidades que lo trascienden. La opinión del filósofo, ya asumida como hipótesis o demostrada como tesis a lo largo de sus enseñanzas, era que el hombre conformaba un ente creado —o, si bien no creado, por lo menos había que admitir que el hombre *sentía su dependencia*— y que el origen y el contenido de esa creación eran en parte misteriosos, pero que, a pesar de ello, el hombre en cierto modo era libre respecto de su Creador y respecto de los elementos con los cuales él mismo estaba constituido. Ya hemos apuntado anteriormente algo acerca de la *distancia* que separa al hombre de Dios y que es responsable tanto de la libertad de que goza como de los sufrimientos que lo afligen, y que configura un atributo que hace del hombre algo que, en última instancia, es

[1] Toda esta cuestión del señorío de unos hombres sobre otros es bastante ambigua. Porque no solo presupone aceptar que se sabe todo acerca del hombre, sino que, y en nombre de ese conocimiento, algunas personas poseen dominio sobre el resto, cuyos conocimientos son comparativamente deficientes o que se juzgan insuficientes. Esto abre las puertas a una posible tiranía en nombre de la sapiencia, o bien en nombre de una correcta interpretación de lo que significa ser "hombre". En teoría, podría evitarse este peligro si todo el mundo supiese todo acerca del ser humano, esto es, si todos tuviesen la misma inteligencia y recibiesen además la misma, satisfactoria, educación. De aquí ese aferrarse del utopista a la educación, a la que considera su religión verdadera. Empero, aun en el caso de que todos los hombres hayan asimilado una misma instrucción, queda todavía la posibilidad de la existencia del *apetito* por el poder en algunas personas, y ese elemento no es algo extirpable por la educación: en efecto, la educación puede muy bien acrecentar ese apetito. Cuando esa hambre de dominio existe, y llega a ejercer influencia, entonces es ella la que determina qué conocimiento es el correcto y cuál es dañoso, de manera que la situación se convierte en un círculo vicioso. El problema de la legitimidad del poder, central en toda la teoría política, no se resuelve por la vía del conocimiento.

inconmensurable, insondable, e incalculable hasta para sí mismo.

Parece, pues, que para discurrir significativamente acerca de la nueva humanidad hace falta una nueva filosofía creada a propósito o aun alguna disciplina flamante. Debe ser una ciencia organizada de acuerdo con una cantidad de datos en magnitud siempre creciente, que edifique sus conclusiones sobre conjuntos previamente establecidos de conocimiento verificable, que incorpore todo lo que se vaya adquiriendo, y que progrese en la dirección de una fase en la cual este conocimiento goce de aplicabilidad cada vez mayor y de una manera cada vez más exactamente predecible. Lógicamente, la filosofía jamás ha procedido en esta forma, y ello porque no es una de las Ciencias Naturales. Resulta muy llamativo que cada filósofo termina, más tarde o más temprano, por escribir un libro respecto del problema: "¿Qué es la filosofía?" Y es que cada filósofo siente la necesidad de redefinir esa su disciplina, no solo porque considere que ya ha adquirido la competencia necesaria para hacerlo, sino en vista, además, de la sabiduría y la experiencia que ha acumulado como ser humano. Esto no quiere decir que filosofía es una palabra con sentido solo cuando es la expresión de gustos y valores personales: muy por el contrario, dado que los estudiosos de ella están en condiciones de discutir objetivamente sus respectivos sistemas y posiciones y de encontrarse en acuerdo o en desacuerdo. Y, en efecto, los filósofos hasta escriben historias de la filosofía, es decir, seleccionan de entre ellos mismos a quienes se les reconoce haber contribuido de manera más importante al flujo de las especulaciones. A pesar de todo esto, la disciplina que ahora nos ocupa configura siempre un enfoque personal de Dios, el hombre, y el Universo, del conocimiento y los valores; y sin embargo la humanidad es suficientemente unitaria en su estructura mental y en sus aspiraciones como para ofrecer tópicos tales que todos los pensadores pueden reconocer como genuinos sin adulteración.

La ciencia como conocimiento total

La ciencia ideal para la nueva humanidad, tal como la conciben los utopistas, ha de ser, por el contrario, objetiva. Y objetiva en el más claro sentido de la palabra: dirigida hacia el objeto, sin intromisión alguna de distorsiones personales, de motivaciones ulteriores, ni tampoco de esa distancia cuya presencia pa-

rece inevitable por la sencilla razón de que el observador se encuentra separado del objeto que él observa. Y objetiva también en el sentido de que el hombre de ciencia en contraste con el filósofo, que con frecuencia se siente influido por el platonismo, no debería considerar su objeto como reflexión de alguna entidad superior, como teniendo un significado más allá de lo observable y verificable. En síntesis, esta ciencia nueva debe ocuparse de *hechos*, ya formen éstos parte de la naturaleza o de la sociedad, y habrá de elaborar las leyes cuya misión es coordinar y organizar todos esos hechos en un sistema universal, una ciencia que lo abarque todo. Además, sería preferible que existiese una sola ley que explique todos los fenómenos, todos sus movimientos y transformaciones.

Si bien la ciencia y la filosofía pueden vivir cómodamente y en amigables relaciones de vecinos, el utopista debe, está claro, rechazar a la filosofía y enseñar que ésta ha de ser absorbida por esa ciencia que todo lo abarca y a la que hemos tratado de caracterizar. Las religiones consideran a Dios omnisciente; el hombre-dios, esa meta religiosa de los utopistas, deberá también saberlo todo, es decir, no puede ni contentarse con aproximaciones ni pasarse el tiempo en meditaciones inciertas acerca de sí mismo o acerca de la naturaleza, de la que cree precisamente ser el dueño y el re-creador. De este modo, a los ojos del utopista, la filosofía se convierte en el conocimiento incierto *par excellence*, y, a causa de su fragilidad, indigna de llevar el nombre de saber pleno. De acuerdo con la opinión de Marx, el filósofo puede a lo sumo ser considerado como el intérprete del Universo; pero, como todo sujeto que realiza una versión, es mucho más fácil que haya sido *tradittore* y no *traduttore*. Cuando Marx afirma que, a partir de ese momento, la finalidad de la filosofía ha de ser la transformación del mundo, ¿está refiriéndose a la filosofía entendida de manera tradicional? Evidentemente, no. Marx se refiere a la nueva ciencia que no debe reflejar simplemente la realidad externa hacia nuestra conciencia interior (y adviértase que en este proceso el sujeto juega un rol decisivo y que, por lo tanto, ha de sometérselo a una crítica rigurosa), sino que imprimirá esas copias fotográficas en nuestras mentes de modo tal que reproduzcan la realidad con fidelidad absoluta.

La pretensión de Marx aparece como mucho más audaz que la de Condorcet, quien escribió que a la filosofía ya no se le debe permitir más seguir efectuando esos tanteos suyos ni fabricando sus suposiciones hipotéticas. En el sentir del pensador francés, era suficiente reunir y ordenar los hechos y mostrar las verdades útiles que podían ser derivadas de las enmiendas a ser efectuadas sobre ellos y de la integración de los mismos.[2] Los positivistas llegaron más lejos; pues creían en la existencia de una ley universal, de la cual podían deducirse todas las demás leyes (y *hechos*). Para esta ley universal debía servir de modelo la teoría de la gravitación que, por su elegancia, impresionaba favorablemente a las mejores mentalidades. Saint-Simon, por ejemplo, estaba convencido de que la ley de Newton, con las adiciones y generalizaciones necesarias, podría servir para calcular todos los cambios a producirse en cualquier campo de conocimientos, pues, a estar a lo que él creía, los fenómenos físicos y los espirituales poseían una misma naturaleza. En consecuencia propuso la creación del Comité Supremo de los Veintiún Directores, llamado el Consejo de Newton, el que debía regir los destinos de Europa y al que se debía investir de una autoridad basada sobre ese conocimiento universal.

Tanto Condorcet como Saint-Simon hablan de la importancia de los hechos; subrayan, asimismo, el valor de la ciencia como organizadora del conjunto de los hechos. Para ambos pensadores, ello significaba más que una síntesis de todo el conocimiento, tanto del pasado como del futuro: significaba aquello que, ante sus ojos y los de sus contemporáneos, aparecía como una posibilidad bien delineada de organizar científicamente todos los compartimientos de la vida humana de acuerdo con un esquema racional. Repetimos: el resultado esperado no era únicamente aumentar la cantidad de conocimientos y ampliar el horizonte intelectual, sino también, y tal como lo entendía Condorcet, el perfeccionamiento mismo de la humanidad. Esa mente concebía al saber como íntimamente ligado a la moral y a los progresos políticos. En su sentir, el filósofo se extasía cuando realiza algún bien perdurable que la suerte no podría destruir nunca, ni siquiera volviendo a traer el reinado de la esclavitud y del prejuicio.[3] Cuando Saint-Simon advierte la imposibilidad de instituir un régimen nuevo sin haber establecido primero el nuevo sistema filosófico correspondiente, no hace más que

[2] *Sketch for a historical picture of the progress of the human mind, The Noonday Press*, Nueva York, 1955, p. 9.
[3] *Ibid.*, pp. 201-2.

transformarse en un eco de las palabras de Condorcet, de quien reconoce haber recibido influencias, las que, a su vez, iba a transmitir él a Augusto Comte.

Se suponía que esta "nueva ciencia" iba a ser un *principio organizacional*, es decir, un sustituto de la política. Esto garantizaba, en primer lugar, que la sociedad futura, descrita en términos utopistas por la mayoría de los sociólogos eminentes de las dos centurias pasadas, estaría manejada por los últimos herederos de los monarcas-filósofos: esto es, por industriales, ingenieros, científicos, etc.; en segundo lugar, que ella no sería gobernada por el azar de la genética y de los movimientos históricos (nótese aquí ese deseo de escapar al "terror histórico"), sino que su destino estaría firmemente ligado a la marcha segura y controlada de la ciencia. Ante estos auspicios, se puede considerar a la política como excluida definitivamente de la vida de la humanidad. Y, si se cumplieran los deseos del joven Renán, la ciencia que gobernaría al mundo no sería más la política, sino la filosofía, que se dedicaría a buscar las finalidades de la sociedad y sus métodos de acción. La última palabra de la ciencia moderna es, al sentir de Renán, su pretensión arrogante pero legítima de organizar científicamente al mundo.[4]

Esto no era bastante. La nueva disciplina recibió, como hemos visto, las denominaciones de: "totalidad de los hechos", "ley universal", "principio organizador", y, por supuesto, también la de "filosofía", ya que ese nombre tradicional para la "ciencia de las ciencias" se hallaba todavía en uso. A todos éstos se agregó luego el de "historia" para enriquecer más aún una noción que estaba ya en eclosión. Uno de los discípulos principales de Saint-Simon, Armando Bazard, escribió en una de las publicaciones de la Asociación a la que pertenecía (*Producteur*, IV, p. 406), que gracias a su maestro, la historia se hallaba ahora en condiciones de ocupar su lugar entre las ciencias positivas y de convertirse en algo superior al resto; ya no tendría más como propósito narrar cuentos divertidos o proveer ilustraciones para los moralistas y los filósofos. Por el contrario, la historia era entonces la ética, la política y la filosofía, elevadas todas juntas al rango de ciencia positiva unificada. En otro trabajo Bazard prosiguió en esta línea de pensamiento pensando estar seguro de que mediante el descubrimiento de la ley de los cambios sociales

[4] Véase *L'Avenir de la science*, vol. III, Calmann-Levy, París, 1890, p. 757.

la historia permitiría al hombre determinar la tendencia y el futuro de su especie en todo sentido. Más aún, la historia enseñaría entonces a nuestras sociedades cómo organizarse en su marcha hacia sus destinos.[5]

La ciencia absorbe a la historia

Si consideramos que todavía tenemos el derecho de seguir llamando "filosofía" a esta ciencia heterogénea —mezcla de ciencia, esperanzas, creencias y estimaciones aproximativas— al menos debemos admitir que tras haber "metido su cuchara" tantos cocineros, la comida ha resultado indigesta y además irreconocible. No era mera coincidencia que, por esa misma época, Hegel se jactaba de haber dado cima a la filosofía como disciplina mediante la liquidación de la tensión entre la libertad individual y la autoridad comunal dentro de su construcción del Estado Prusiano. En verdad era una manera bien extraña de insinuar que un problema —¿qué es de Dios?, ¿qué del César?— que abordaron el ingenio de Sócrates, de Jesús y de San Agustín, y que ha hecho erupción con renovado ímpetu dramático en nuestra propia época, pueda ser considerado como definitivamente resuelto en una creación de la Santa Alianza, que luego probó ser efímera (pues el Estado Prusiano, en la estructuración a que hace mención Hegel, duró desde el año 1815 hasta el año 1871). Empero, las ideas de Hegel ejercieron una influencia que persiste aún hoy en día en esa creencia de que la especulación filosófica puede detenerse o cesar de resultar interesante cuando ciertos valores, tenidos en mucho por algunos filósofos, se concretan en ciertas personas y en determinadas situaciones. Se ve claramente que esto es falso. Después de todo, es bien posible que existan otros filósofos —y, de hecho, *existen*— que en vista de esas realizaciones se metan a especular acerca de cómo los valores por ellos ensalzados puedan, asimismo, encontrar un éxito semejante; es inevitable que favorezcan, entones, al choque entre los varios valores y sistemas y al resurgimiento de la tensión anterior, si bien quizá con un aspecto diferente. En consecuencia, resulta más que riesgoso y positivamente ingenuo imaginar que un sistema filo-

[5] Estas palabras de Bazard han sido citadas por Maxime Leroy en su *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard NRF, París, 1946, vol. 2, p. 224.

sófico, más aún, que la filosofía misma ha sido abolida, sencillamente porque se haya asumido, arbitrariamente, que ella está "materializada". Una afirmación así es bien capaz de provocar, por sí misma, la resurrección del filosofar.

En el clima particular del utopismo moderno resultó, sin embargo, muy fácil mantener una creencia tal, pues, como se hizo notar antes, se consideraba a la filosofía un conocimiento incierto o bien una mera opinión personal, y los pensadores utopistas soñaban poseer no solo el conocimiento verdadero sino un sistema definitivo sobre el cual, según las palabras de Saint-Simon, estaría basado el "nuevo régimen". No de otra manera evaluaba Engels las consecuencias de la pretensión hegeliana. En el *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (aparecido en 1888), escribía: "Con Hegel la filosofía llega a un término: por un lado, porque en su sistema él ha resumido todo su desarrollo de la manera más espléndida; y por otro lado porque, si bien inconscientemente, nos ha mostrado el camino que conduce fuera de ese laberinto de sistemas hacia el conocimiento real y positivo del Universo".

Estos argumentos deben tildarse de inconvincentes, por decirlo suavemente, además de emocionales, pero el mismo Engels se encarga de revelarnos, un poco más adelante, las verdaderas razones de su regocijo:

> La tarea de la filosofía, tal como se la entendía, importaba exigir de un pensador determinado que produjese aquello que solo la humanidad entera, en su desarrollo gradual, puede producir... Hoy en día asistimos al final de esa disciplina, así comprendida. Ahora nos apartamos de todas las verdades absolutas... y en su lugar buscaremos verdades relativas, accesibles a través de las ciencias positivas y de la síntesis de sus conclusiones. Con Hegel, la filosofía ha llegado a su término.

Quien ocupará el sitial del filósofo es "la humanidad entera" —y éste es el punto clave de todo el párrafo transcrito. La asunción de Engels es la misma que la de todos los utopistas: la especulación acerca de asuntos "filosóficos" es ociosa y puede ser tolerada solo mientras la humanidad no haya avanzado hasta la etapa en la cual es asequible un saber concreto y exacto. Cuando esto suceda, cuando el conocimiento se haya organizado y completado, entonces la misión de la filosofía consistirá en ser una ciencia generalizada del hombre y de la sociedad; en otras palabras,

cesará de ser lo que siempre se conoció por filosofía. Este conocimiento o, como mejor podríamos llamarlo, esta "nueva conciencia", no puede tolerar a la contradicción. Hasta un pensador tan exageradamente subjetivista como Fichte afirmaba que "ninguna persona tiene el derecho de vagar descuidadamente por el dominio vacío de las opiniones no formadas", puesto que "el criterio individual es un molde huero, ya que todo puede y debe poseer un mismo contenido, y no uno separado y que se ha introducido arbitrariamente".[6]

Al recalcar el aspecto cognoscitivo de la nueva ciencia, Fichte no habló de su probable utilización como instrumento de poder. Sin embargo, es esto último lo que priva en las mentes de Engels y de otros utopistas. Y mucho tiempo antes que éstos, pero al igual que todos los utopistas, Maquiavelo aspiraba a conquistar la Fortuna —el azar, lo incalculable, la libertad humana, tal como se manifiesta en la historia—. Fue él, según la opinión de Leo Strauss, el primer pensador en creer que "podía conseguirse que coincidieran la filosofía y el poder político mediante una propaganda que ganara para los nuevos modos y órdenes multitudes cada vez mayores, transformando así el pensamiento de uno solo o de unos pocos en la opinión pública y, así, en el poder público".[7] Con el historicismo los problemas filosóficos se han convertido en problemas históricos o, más exactamente, en cuestiones históricas de carácter "futurístico".[8]

No hace falta repetir que, de esa manera, la filosofía cesa de existir como tal y se identifica con el poder público: éste es quien ahora formulará los objetivos de la humanidad, a la cual se concibe unánime. Hay que abandonar pues la tendencia especuladora que se le asignaba antes a la filosofía y adjudicarle a ésta una nueva tarea. Eso es lo que quería decir John Dewey cuando preguntaba:

> La eliminación de su problemática tradicional, ¿no le permitirá a la filosofía dedicarse a una tarea más fructífera y más necesaria? ¿No la alentaría a encarar los grandes defectos y penurias sociales y morales que acongojan a la humanidad, a concentrar su atención sobre la aclaración de los motivos y de la naturaleza exac-

6 Citado en el libro *Political Messianism*, J. L. Talmon, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960, pp. 191-2.

7 *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, Illinois, p. 173.

8 Leo Strauss, *What is political philosophy*, Free Press, Glencoe, Illinois, p. 59.

sófico, más aún, que la filosofía misma ha sido abolida, sencillamente porque se haya asumido, arbitrariamente, que ella está "materializada". Una afirmación así es bien capaz de provocar, por sí misma, la resurrección del filosofar.

En el clima particular del utopismo moderno resultó, sin embargo, muy fácil mantener una creencia tal, pues, como se hizo notar antes, se consideraba a la filosofía un conocimiento incierto o bien una mera opinión personal, y los pensadores utopistas soñaban poseer no solo el conocimiento verdadero sino un sistema definitivo sobre el cual, según las palabras de Saint-Simon, estaría basado el "nuevo régimen". No de otra manera evaluaba Engels las consecuencias de la pretensión hegeliana. En el *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (aparecido en 1888), escribía: "Con Hegel la filosofía llega a un término: por un lado, porque en su sistema él ha resumido todo su desarrollo de la manera más espléndida; y por otro lado porque, si bien inconscientemente, nos ha mostrado el camino que conduce fuera de ese laberinto de sistemas hacia el conocimiento real y positivo del Universo".

Estos argumentos deben tildarse de inconvincentes, por decirlo suavemente, además de emocionales, pero el mismo Engels se encarga de revelarnos, un poco más adelante, las verdaderas razones de su regocijo:

> La tarea de la filosofía, tal como se la entendía, importaba exigir de un pensador determinado que produjese aquello que solo la humanidad entera, en su desarrollo gradual, puede producir... Hoy en día asistimos al final de esa disciplina, así comprendida. Ahora nos apartamos de todas las verdades absolutas... y en su lugar buscaremos verdades relativas, accesibles a través de las ciencias positivas y de la síntesis de sus conclusiones. Con Hegel, la filosofía ha llegado a su término.

Quien ocupará el sitial del filósofo es "la humanidad entera" —y éste es el punto clave de todo el párrafo transcrito. La asunción de Engels es la misma que la de todos los utopistas: la especulación acerca de asuntos "filosóficos" es ociosa y puede ser tolerada solo mientras la humanidad no haya avanzado hasta la etapa en la cual es asequible un saber concreto y exacto. Cuando esto suceda, cuando el conocimiento se haya organizado y completado, entonces la misión de la filosofía consistirá en ser una ciencia generalizada del hombre y de la sociedad; en otras palabras,

cesará de ser lo que siempre se conoció por filosofía. Este conocimiento o, como mejor podríamos llamarlo, esta "nueva conciencia", no puede tolerar a la contradicción. Hasta un pensador tan exageradamente subjetivista como Fichte afirmaba que "ninguna persona tiene el derecho de vagar descuidadamente por el dominio vacío de las opiniones no formadas", puesto que "el criterio individual es un molde huero, ya que todo puede y debe poseer un mismo contenido, y no uno separado y que se ha introducido arbitrariamente".[6]

Al recalcar el aspecto cognoscitivo de la nueva ciencia, Fichte no habló de su probable utilización como instrumento de poder. Sin embargo, es esto último lo que priva en las mentes de Engels y de otros utopistas. Y mucho tiempo antes que éstos, pero al igual que todos los utopistas, Maquiavelo aspiraba a conquistar la Fortuna —el azar, lo incalculable, la libertad humana, tal como se manifiesta en la historia—. Fue él, según la opinión de Leo Strauss, el primer pensador en creer que "podía conseguirse que coincidieran la filosofía y el poder político mediante una propaganda que ganara para los nuevos modos y órdenes multitudes cada vez mayores, transformando así el pensamiento de uno solo o de unos pocos en la opinión pública y, así, en el poder público".[7] Con el historicismo los problemas filosóficos se han convertido en problemas históricos o, más exactamente, en cuestiones históricas de carácter "futurístico".[8]

No hace falta repetir que, de esa manera, la filosofía cesa de existir como tal y se identifica con el poder público: éste es quien ahora formulará los objetivos de la humanidad, a la cual se concibe unánime. Hay que abandonar pues la tendencia especuladora que se le asignaba antes a la filosofía y adjudicarle a ésta una nueva tarea. Eso es lo que quería decir John Dewey cuando preguntaba:

> La eliminación de su problemática tradicional, ¿no le permitirá a la filosofía dedicarse a una tarea más fructífera y más necesaria? ¿No la alentaría a encarar los grandes defectos y penurias sociales y morales que acongojan a la humanidad, a concentrar su atención sobre la aclaración de los motivos y de la naturaleza exac-

6 Citado en el libro *Political Messianism*, J. L. Talmon, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960, pp. 191-2.

7 *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe, Illinois, p. 173.

8 Leo Strauss, *What is political philosophy*, Free Press, Glencoe, Illinois, p. 59.

ta de estos males y sobre el desarrollo de una idea más nítida respecto de posibilidades sociales mejores; en pocas palabras, acerca de la proyección de una idea o de un ideal que, en lugar de expresar la noción de un otro mundo o de alguna meta lejana e irreal, fuese empleado como método para entender y rectificar males sociales específicos? [9]

Aparece claro que Dewey comprende bajo el nombre de filosofía lo mismo que un médico entendería por medicina si previese un pronto fin para esta disciplina debido a la extinción de todos los microbios patógenos y, en general, de todas las causas de enfermedad. Ya sea que hablemos, acompañando a Dewey, de sociedad en general (y, en principio, de sociedad universal), o bien, siguiendo a Maquiavelo, de la ciudad-Estado renacentista, o de la misma Italia, la filosofía se convierte en una mera técnica al servicio del pueblo. Los problemas que se plantea y que soluciona son los que se refieren a cómo obtener los bienes que satisfagan a los ciudadanos y a cómo adquirir el poder para gobernarlos. Y ni siquiera debe ella proveerse de una modalidad para entrar en posesión de estos objetivos, pues la técnica es científica, es decir, autoevidente, y su aceptación debe ser automática. Si la filosofía ha sido un tiempo un análisis de alternativas, la técnica en la que se ha convertido ahora conforma un método desprovisto de ambigüedad. Y si antes ha sido una disciplina normativa, en su versión nueva y definitiva será concreta y positivística.

Lo que Maquiavelo hacía era buscar un método. Y hasta con Dewey acontecía esto mismo. El primero pudo solo emitir algunas sugestiones tímidas en favor de una religión de Estado que recompense no las virtudes cristianas de abnegación y desapego por las cosas del mundo, sino aquellas cualidades cívicas cuya finalidad es la gloria del Estado. Inhibido por otras consideraciones, Dewey rechazó la demanda de sus discípulos para que elaborara técnicas sociales destinadas a reorganizar las creencias y el comportamiento. Como escribe el profesor Morton White:

> Lo enigmático en los puntos de vista de Dewey acerca de estas cuestiones es que algunas veces sugiere que la tarea fundamental de la filosofía es edificar una tecnología política y otras que hasta las modestas teorización, generalización y fijación de límites que involucra la tecnología nos conduciría a la rigidez y al despotismo... Negándose a formular fines para el comportamiento social por miedo a tener que soportar después la obligación que esa fijeza de límites impone, Dewey deja traslucir el escaso entusiasmo que siente por el trazado sistemático de planos políticos. Aquellos de sus alumnos que se deslizaron hacia las izquierdas se vieron forzados a apelar a la tradición marxista, en donde pudieron hallar algo más que una simple metodología política.[10]

[9] *Reconstruction in philosophy*, New American Library of World Literature, Inc., Nueva York, 1950, p. 107.

Ese hallazgo de la solución más radical, o sea, la abolición de la filosofía misma, efectuado por Marx, no le vino de perlas únicamente a estos estudiosos norteamericanos de los años 1920-1930, sino que ensambló muy bien con toda la "nueva ciencia". Ese pensador alemán reconoció temprano que Feuerbach había aplicado la misma crítica a la filosofía que a la religión. En el sentir de Marx la primera acción importante de su predecesor fue probar que la filosofía no es otra cosa que religión sistematizada y elaborada por reflexión. Por lo tanto, debía ser condenada como otra forma de la enajenación humana. Ante todo, metámonos en la cabeza que, tanto para el uno de estos pensadores como para el otro, Dios y la religión (o, lo que es equivalente, las razones por las cuales los hombres rinden culto a Dios) consisten en atributos que, potencialmente, son los del ser humano, pero que éste se ve obligado a proyectar en un ser ideal, ya que las condiciones imperantes aquí sobre la Tierra le impiden la posesión real de esos atributos. Pero mientras Feuerbach no llegó mucho más allá de expresar la esperanza de que sus contemporáneos reconociesen esa situación anómala, Marx *explicó* por qué el hombre no fue capaz de "reabsorber" esos atributos divinos y, además, *delineó* el método gracias al cual los hombres pueden de nuevo poseerlos. Al proclamar que había rescatado a la filosofía de la falsa posición en la que la había dejado Hegel, Marx quería dar a entender que la solución no debía buscarse al nivel del espíritu, como pensaba Hegel, sino en el mundo material; no en la síntesis entre el espíritu del universo y el individuo,

[10] *Social thought in America*, Beacon Press, Boston, 1957, pp. 244-5.

sino en la transformación de ese mundo material mediante el esfuerzo organizado colectivamente.

Con Marx, la ciencia se convierte en Praxis

(Trabajo)

Y ahora esta transformación tiene el nombre de trabajo.[11] Como enseñaba Marx, si el trabajo ha de ser radicalmente inteligible ha de cambiar entonces el sistema social entero, y el resultado será que nuestra percepción de la naturaleza se volverá completamente confiable: la mente ya no recibirá meras impresiones, es decir, realidad filtrada y distorsionada por el control de clases, las ilusiones y las mistificaciones, sino copias fotográficas que reproducirán lo existente con fidelidad absoluta. Y en lugar de la religión, la ley, o el arte —intentos todos de presentar una realidad social espantosa envuelta en una cobertura halagadora y agradable— tendremos a la ciencia mostrándonos la verdad del mundo tal cual es, sin afeites embellecedores pero falsificadores. Marx sostenía que a medida que la historia avance y la lucha de los trabajadores se destaque con mayor nitidez, los hombres no tendrán que esforzarse para aprender las ciencias sino que van a adquirir el conocimiento absorbiendo simplemente lo que se destila ante ellos.

El mundo, prosigue el mismo pensador, se halla en una "situación antifilosófica" —en realidad, lo que quiso decir es "situación anticientífica"— debido a que las mistificaciones capitalístico-burguesas lo han vuelto incomprensible. Pero igualmente erróneo sería el camino emprendido por el filósofo verdadero si se restringiera a un mero ahuyentar esas ilusiones que han nublado las mentes humanas y a la elaboración de un sistema de explanaciones partiendo de los datos que se poseen en la actualidad. El verdadero filósofo debe en cambio liberar definitivamente a la Tierra de los cerrojos filosóficos mismos: es decir, tiene que convertirse en un positivista, en un científico empírico que no maneja imágenes de la realidad, sino la realidad misma.[12]

Esta realidad básica es, por supuesto, la naturaleza, y cuando el hombre se arroja a la acción ello implica

[11] Carlos Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, Kiepenheuer, Colonia, 1950, pp. 236-7.

[12] A este respecto, véase Kostas Papaioannou, "La fondation du marxisme", en el número de enero-febrero de 1962, de *Le Contrat Social*.

mucho más el obedecer a su propia esencia que el modificar a la naturaleza desde el exterior de la misma. Marx sostenía que el hombre crea los objetos solo en la misma medida que el mundo de los objetos lo ha creado a él y a causa de que él mismo también forma parte de la naturaleza. El capitalismo, que ha hecho del trabajo un medio de vida alejando así al ser humano de su obra, niega la consustancialidad del hombre y la naturaleza; la reconstrucción total del "hombre natural" será alcanzada solo por la sociedad comunista.

Todo debe, en consecuencia, tender hacia esta reconstrucción total, del mismo modo que todo debe ahora ordenarse bajo la categoría del trabajo. En su *Catéchisme des industriels*, Saint-Simon sostenía que todo el poder espiritual debía ser puesto en manos del hombre de ciencia y artista eminente, quienes aplicarían luego sus conocimientos para satisfacer las necesidades de la humanidad. Lenín, en *El Estado y la Revolución*, declaró explícitamente que la literatura no puede permanecer siendo una actividad individual independiente de la causa proletaria. En consecuencia, ¡abajo con la literatura no partidista! La literatura debe convertirse en uno de los engranajes del gran mecanismo social-democrático, una parte integrante de la labor organizada, metódica y unificada del partido. Seguramente el mismo estadista hubiera aplaudido el proceso llevado a cabo en 1966 en la Rusia soviética contra dos escritores.

El totalitarismo no es, pues, una mera técnica para la dominación, inventada por la fracción bolchevique del partido Socialista Demócrata ruso y aplicada en el Estado Soviético: es una necesidad doctrinaria inscrita en la teoría marxista. El totalitarismo aconseja efectuar una dominación total sobre el hombre; esto es, sobre todos sus esfuerzos mentales, espirituales, creativos y técnicos, de tal modo que la organización de estas actividades es la condición *sine qua non* para restaurar una relación directa del hombre con la naturaleza. A la luz de estos ideales la civilización presente —y en verdad toda civilización basada en la explotación del hombre por el hombre— parece sobremanera mezquina. Todas las instituciones deben ser destruidas, pues no son nada más que estructuras colaboradoras de la enajenación humana: junto con ellas han de ser enterrados también todos los logros espirituales e intelectuales, pues le recuerdan al hombre de cuando manejaba vanamente sus ilusiones en un intento por romper sus cadenas bien reales. Es

cierto que algunos marxistas —Trotsky entre ellos— creían que con la sublimación de las luchas políticas se incrementarán las oportunidades para el combate "por la opinión y el gusto de cada cual", lo que redundará en "un número de construcciones que también incluirán las artes",[13] pero la opinión más difundida entre los comunistas es que no habrá ninguna necesidad de actividades intelectuales, en el aspecto en que hoy se conoce a éstas. Por ejemplo, Alexandre Kojeve escribe que en la teoría hegeliana-marxista el filósofo ya no se verá necesitado a buscar la sabiduría puesto que ella se ha por fin concretado. Con esto se ha logrado reconciliar a la acción y la contemplación: la historia ha alcanzado su término.[14]

Existe una especie de reacción en cadena que se cumple en el terreno de la lógica y que parte de la abolición del Estado para llegar hasta la absorción de todas las actividades creativas y críticas en el trabajo y en aquello que los marxistas denominan ciencia. Kojève mismo hace notar que cuando queden acordados la acción con la contemplación ya no habrá nada por hacer y el único temor subsistente será el temor de aburrirse.[14a] Bakunin piensa que el Estado debe convertirse de nuevo sencillamente en una "sociedad"; esto es, debe disolverse en ésta libremente y siguiendo los lineamientos de la justicia. Las relaciones políticas cederán el paso a las sociales, a las que se ingresará espontáneamente y sin ninguna compulsión legal: el fundamento para ello serán las necesidad y las afinidades naturales. Tomando como punto de partida el décimo mandamiento de Feuerbach, el profesor Tucker observa que "la humanidad socializada no solo está exenta de clases, sino también de Estados, de leyes, de la institución de la familia, de religiones; se trata, pues, de una colectividad libre en general de estructuras, compuesta por individuos completos que viven en armonía consigo mismos, los unos con los otros, y también con la naturaleza externa a ellos pero antropológica".[15]

[13] León Trotsky, *Literature and revolution*, Russell & Russell, Nueva York, p. 230.

[14] Esta cita de Kojeve está tomada del artículo de A. Patri, "Dialectique du maître et de l'esclave", en el número de julio-agosto de 1961 de *Le Contrat Social*.

[14a] "Le dernier monde nouveau", *Critique*, agosto-setiembre, 1956.

[15] *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, p. 201.

Así como algunos órganos se convierten biológicamente en superfluos, así también bajo las circunstancias descritas la facultad especulativa del hombre se hará socialmente superflua. De acuerdo con la exaltada visión de Trotsky, en esta nueva sociedad la cultura se absorberá como "a las proteínas y a los rayos solares" no solo en las escuelas, sino también en los refectorios y hasta en los lavaderos, en tanto que el egoísmo individual será desviado y reconducido hacia el mejoramiento de la raza humana. Pero en la casi totalidad de la literatura marxista se predica esta superación como basada en el surgimiento del *hombre a-problemático*, esto es, de aquel cuyo conocimiento es absoluto y que descarta todos los juicios de valor que sean sutiles y subversivos. Como afirma Marx en su obra *La Ideología Alemana*, la ciencia real y positiva empieza ahí donde termina la especulación, es decir, cuando cesa la charla vacía respecto del conocimiento y se la reemplaza con un saber verdadero. Cuando la realidad queda descrita satisfactoriamente, la filosofía, en tanto que rama independiente de la actividad, pierde su habitat.

Dicho en forma simple, el filósofo marxista opera en favor de la abolición de su propio tipo de actividad: la especulación. Cada paso que da debe estar orientado teóricamente hacia ese conjunto de condiciones en el cual la filosofía ya no le será más necesaria a la humanidad, del mismo modo que el partido le ordena al literato soviético escribir novelas exentas de esas sentimentalidades "fútiles" que, se supone, preocupan únicamente a la burguesía. Para esta gente el filósofo más genial sería, presumiblemente, aquel que sea capaz de demostrar en una sola sentencia lo insignificante que es filosofar, sentencia que además serviría para introducir la ciencia ideal, es decir, la que nos haga aprehender al mundo real sin la intermediación de procesos de pensamiento, hipótesis, ni categorías mentales.

Sería equivocado suponer que Marx se rebela solamente contra el idealismo kantiano de la época, pues además afirma, con toda decisión, que el requisito para la transformación del hombre es que se convierta, por así decirlo, en uno con la naturaleza, mediante el apartamiento de todo aquello que pueda interponerse entre él y la realidad. Para Hegel la única realidad consistía en el Espíritu Absoluto; para su

discípulo, que pretendía "haber parado" el sistema hegeliano "sobre sus propias piernas", la realidad llevaba el nombre de naturaleza, esto es, algo que podía ser manejado con mayor facilidad que el Espíritu Absoluto y que, por lo tanto, resulta más útil para una teoría de la condición humana basada en el trabajo y en la ciencia.

En los escritos de los pensadores marxistas contemporáneos se puede ver cómo la naturaleza sirve de sustituto básico a la filosofía. En efecto, se puede asegurar que la división entre los pensadores comunistas leales y aquellos que han defeccionado está señalada por la respuesta a esta pregunta: ¿la filosofía posee existencia auténtica o no la posee? Esta cuestión ha comprometido las mentes de los filósofos comunistas y su coraje personal quizá más que las ponencias resultantes de las revelaciones del XX congreso del partido comunista de Rusia o que la insurrección húngara de 1956, y quienes optaron por sostener que esa disciplina poseía una *raison d'être* independiente habitualmente renunciaban, poco después, a su afiliación al partido.

Dentro del pensamiento marxista existe, como ya hemos visto, una identidad entre la naturaleza y la estructura fundamental humana. Solo el accidente histórico de los sistemas económicos basados en la explotación del hombre por el hombre llevó al hombre a alejarse de la naturaleza (lo que representa al "pecado original" en la interpretación marxista), y logró que una meditación independiente sobre la condición del hombre reemplazara a la otrora feliz unidad. Pero hay un segundo aspecto en el que coinciden la naturaleza y la colectividad humana: el individuo, como tal, no posee importancia y no puede, por lo tanto, servir como patrón para medir el grado de realización alcanzado en la historia. Para hablar con rigor, solo la comunidad tiene historia, existencia y colaboración plena de sentido con la naturaleza. Es así como el proletariado, y más adelante en el tiempo, la sociedad comunista, representa la personificación de la filosofía o, mejor dicho, de su abolición. ¡El proletariado no solo asume el rol de la más encumbrada de las personalidades históricas, sino además la función de pensar! "¡El comunismo ha resuelto el enigma de la historia!", proclamaba Marx jactanciosamente.

Lo que tiene de característico esta forma de elucubración es que tiende hacia su propio aniquilamiento o, como lo enuncian los marxistas, hacia "su negación

dialéctica". Ciertamente, la filosofía tiene su misión a cumplir: debe mostrarle al hombre cómo es en realidad él mismo, y además enseñarle las modalidades de la crítica a las condiciones en las que vive y que son responsables por su enajenación. Pero una cosa es la filosofía y otra diferente su meta final. Aquélla habrá cumplido su tarea cuando, en último término, se niegue a sí misma, es decir, cuando trascienda de ella misma, se convierta en acción, y consagre su funcionamiento a la producción de energía práctica.

Henri Lefèbvre, el notable teórico marxista, escribió que la filosofía debe negarse a sí misma para poder materializarse porque, si es sincera, desea su propia transformación en otra cosa. Puede asegurarse que el criticismo, cualquiera sea su grado de radicalismo, no tiene otro efecto cuando actúa por sí solo que cambiar las cadenas opresivas reales del hombre por cadenas ideales, destruyendo a aquéllas únicamente en teoría.[15a]

El proletariado reemplaza a la filosofía

El destino de la filosofía como instrumento cognoscitivo se halla ligado con las vicisitudes que deben sufrir las clases en la historia, con sus conflictos y, por último, con el proletariado, que es el llamado a realizar la etapa final de la historia y, así, lo mismo con la filosofía. Por lo tanto, Lefèbvre queda justificado cuando habla de comunismo y de filosofía como de dos entes intercambiables. Pues él define al comunismo como un movimiento y además la conciencia de ese movimiento, todo enderezado hacia la suprema forma concebible de la organización social. Se pondrá así término a todas las disputas entre los hombres, a todos los conflictos entre el hombre y la naturaleza, entre la existencia y la esencia, entre la objetivación (reificación) y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Tanto en teoría como en la práctica, el comunismo resuelve todas esas contradicciones y, a más, sabe que las resuelve. De modo que en el enfoque de Lefèbvre la filosofía se actualiza suprimiéndose a sí misma y suprimiendo los problemas en la misma medida que a los términos en que se exponen ellos. La filosofía se convierte así en el mundo de la realidad y deja de existir como especulación.

Pueden hallarse entre los escritos de Marx y Engels

[15a] "Retour a Marx", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1958.

multitud de párrafos similares. Hace notar Marx en *El Capital*, una vez explanado el método dialéctico de Hegel, que en su propio método lo ideal no es nada más que la reflexión del mundo material por parte de la mente humana y su versión a las formas del pensamiento. Esto es verdadero tratándose hasta del materialismo filosófico, el que desaparecerá no porque sea falso como materialismo, sino porque es inútil como filosofía. Como afirma Lefèbvre, el materialismo se reabsorbe en una antropología, es decir, en un conjunto de ciencias humanísticas. El hombre integral y la sociedad integral son conceptos íntimamente ligados, afirma Lefèbvre, porque poseen un mismo contexto: "la praxis total".

Esta misma noción de "praxis total" aparece como conclusión de la *tectología*, o ciencia de la Tierra, del filósofo soviético A. Bogdanov. Éste mismo, al igual que Hegel, e implícitamente Marx, divide la historia en tres etapas.

> La tercera etapa principal de la historia es la de la economía colectiva autosuficiente y de la fusión de todas las vidas personales en un todo colosal, armonioso en la relación de sus partes y que agrupe sistemáticamente a todos los elementos para una lucha común —la lucha contra la interminable espontaneidad de la naturaleza... Esto requiere no las fuerzas de unos u otros hombres, sino las de la humanidad toda —y solo laborando en esta tarea emergerá la humanidad como tal—. Todas las conformaciones ideológicas, incluyendo la filosofía y las ciencias, se funden en esta etapa en una única ciencia universal organizativa.[16]

Se ha subrayado que Bakunin creía que, en la sociedad del futuro, las relaciones políticas iban a diluirse y dar origen a las relaciones sociales. Según las ideas de aquel pensador, la existencia de relaciones políticas implica que la sociedad respectiva está organizada sistemáticamente por una clase de explotadores según la imagen del hombre que esta clase encuentra conveniente proponer. Y no solo la ley, la policía y las fuerzas militares son expresiones de este sistema y sirvientes a sus propósitos, sino que ese mismo rol les cabe en suerte al arte, a la literatura y a la Iglesia. En cambio, las relaciones sociales se inician por la

[16] Cita tomada de *Revisionism*, editado por Leopold Labedz, publicado por Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1962, p. 122.

abolición de todo sistema de gobierno (con el advenimiento de la "colectividad estructural", como la denomina el profesor Tucker) y con el surgimiento espontáneo de relaciones "naturales" entre los hombres, tendidas a lo largo de las líneas de sus necesidades reales y, como escribe Bukharin, de sus "afinidades naturales". Es así como la concepción marxista de las relaciones sociales vislumbra una sociedad en la cual la filosofía se ha vuelto superflua por la razón de que la naturaleza —la naturaleza domeñada, entiéndase— ya va a determinar las relaciones entre todos los hombres.

> En una sociedad comunista completamente desarrollada todas las relaciones entre las personas serán transparentes a los ojos de cada una, y la voluntad social será la organización de las voluntades de todos, es decir, no una resultante obtenida por la adición de accidentes elementales fortuitos e independientes de los deseos de cada individuo, sino una decisión social organizada conscientemente.
>
> ...Aquí va a ser imposible que acontezcan fenómenos sociales cuyo efecto sobre la mayoría de la población resulte dañino o ruinoso.[17]

El llamado "revisionismo marxista" no ha variado lo que el filósofo marxista considera su misión básica, la de abolir la propia disciplina. El revisionismo surgió no porque los marxistas se percataron de esta contradicción (Pierre Fougeyrollas y Edgar Morin, entre otros, dejaron de ser marxistas al darse cuenta del hecho apuntado), sino debido a que en su mayoría las predicciones de Marx no se cumplieron. Entre tales predicciones podemos citar la concentración de todas las riquezas en manos de unos pocos supercapitalistas y la pauperización general de las clases obreras. Tampoco, y ya en años más recientes, se derrumbaron las potencias capitalistas occidentales de resultas de la guerra contra la Alemania nazi —"guerra civil entre naciones capitalistas", como la llamaron escritores comunistas— ni tambalearon bajo los golpes de la Unión Soviética y del mundo comunista. Por lo tanto, se volvía imperativo efectuar un reajuste de la filosofía para explicar si no algunas fallas de la doctrina marxista en su aspecto práctico, por lo menos el retraso en el cumplimiento, por parte del comunismo, de la conquista del orbe.

[17] N. Bukharin, *Historical Materialism*, International Publishers Co., Nueva York, 1925.

La tendencia "revisionista" conduce inevitablemente a alejarse de las enseñanzas del Marx de la madurez (o sea, del economista), para retornar al Marx joven de los así llamados "primeros manuscritos" (año 1844). Como todos los reformadores, estos revisionistas desean una vuelta a las fuentes.

En definitiva, el revisionismo es o bien verbalismo puro o la refirmación, con una u otra cobertura, de la posición antifilosófica. Lo que los adeptos de esa corriente atacan no es tanto a Marx o al núcleo de sus enseñanzas, sino las orientaciones seguidas por los dirigentes partidarios actuales, es decir, por los custodios oficiales de la doctrina. Si se piensa en términos *políticos* entonces el movimiento en cuestión puede considerarse como saludable y eficaz puesto que sirve para derruir a la ortodoxia reinante —y esto a despecho de que, dentro de cada Estado comunista, el partido sigue firme en su carácter de fuente indiscutible de la verdad que no tolera ninguna postura anti o a-marxista—. Empero, si se adopta el punto de vista *filosófico*, el criticismo revisionista carece de importancia y esto porque, cualquiera sea la posición del pensador marxista frente a la burocracia del partido, lo peor que cree es que la sociedad comunista ha sufrido un retroceso temporario atribuible al "culto de la personalidad", a los "errores tácticos", a la "fracción oportunista" o a la supresión por parte de Stalin de la "democracia socialista". Los filósofos marxistas nunca van a admitir que han sufrido una derrota sustancial. Que la sociedad comunista se materialice mañana mismo o en un futuro mucho más distante no es asunto grave, porque uno está seguro que algún día se va a concretar, y esto sobre las bases entrevistas por Marx y gracias a las razones por él predichas.

Quizá haya sido el pensador germano-oriental Jürgen Habermas quien mejor haya sintetizado la filosofía marxista contemporánea en las siguientes palabras:

> La filosofía parte de la reflexión contra la posición en la cual ella misma se encuentra: procede, por lo tanto, a partir de la enajenación que ella experimenta en ese preciso instante y a partir de una comprensión de que esa enajenación debe ser vencida. Esta comprensión deviene un estado de autoconciencia en el cual la filosofía se ve a sí misma como expresión de la propia situación que ha de ser anulada; de ahí que, en consecuencia, adopte como meta de su práctica crítica llegar al criticismo por la práctica. Ella sabe muy bien que se halla trabajando hacia su propio aniquilamiento *en tanto que* filosofía y ello en la medida en la cual está tratando de realizar su propia existencia inmanente. Un criticismo de este tipo abandona... el estado de contemplación, pues ya ha visto el exterior a través de la fachada de su propia autonomía y gracias a ello ha sido llevado a creer que se halla en condiciones tanto de probar su propia existencia como de realizarse.[18]

La filosofía del comunismo no persigue, pues, como en el caso de la filosofía tradicional, la búsqueda perpetua de un sentido para la existencia humana, ni es tampoco considerada como una lucubración permanente acerca de la condición del hombre y de su relación con Dios. Más bien ella configura, en primer lugar, un instrumento para la victoria del proletariado (y también para la sociedad sin clases) y, en segundo lugar, un registro histórico tanto de la existencia como del aniquilamiento de la enajenación, del Estado y de la filosofía misma. Por lo tanto, los críticos de esa corriente están autorizados para afirmar que, en tanto se considera la filosofía como un instrumento, ya no se trata de filosofía sino de ideología, esto es, de una "conciencia falsa", que es como Engels definió la ideología en una carta a Mehring. Y en la medida en que ella es una actividad efímera, o sea que coincide con ciertas etapas del desarrollo económico pero no con otras, y que lleva a la "conciencia de clase", la filosofía comunista se niega a sí misma y destruye todo su universo discursivo.[19]

18 "Zur philosophischen Diskussion um Marx den Marxismus", en la *Philosophische Rundschau* (1957), de acuerdo con la cita que trae el libro *Revisionism*, editado por Leopold Labedz, publicado por Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1962, pp. 347-8.

19 Según G. Lukacs, esta desaparición está señalada por el surgimiento de la conciencia de clase, la que ocupará el lugar vacante y realizará las funciones abandonadas.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO V

LA UNIDAD DE LA HUMANIDAD

De lo que hemos venido diciendo en los capítulos precedentes se ha hecho cada vez más claro que la concepción utopista del universo no es tanto un mero teorizar político como toda una comprensión del mundo, de la cual emerge, con el rigor de la lógica, el utópico edificio político. La busca de la perfección moral desemboca en una religión secularizada que, empero, sigue impregnada de la idea de Dios, del Dios de la religión cristiana: esto es, el *ne plus ultra* de un ser divino personal. Dado que el utopista está obligado a negar la existencia de Dios como una entidad radicalmente diferente del mundo, descubre entonces que su único recurso ahora consiste en hacer a Dios inmanente y pensarlo radicalmente igual a este mundo como al único ser consciente de sí mismo, como "creador" de sí y de lo que lo rodea, es decir, *el hombre.*

Sin embargo, las imperfecciones humanas son tan numerosas y evidentes que resultan muy perturbadoras. Por lo tanto, la primera tarea del utopista es explicar las razones que nos han impedido hasta ahora alcanzar la perfección. La segunda, explicar los métodos que han de sacarnos fuera de esas imperfecciones: mediante nuestras aspiraciones, nuestras potencialidades, nuestra capacidad de crecer, de evolucionar, de ampliar y multiplicar nuestros atributos individuales mediante la unión de los hombres entre sí. Este hallazgo autoriza al utopista a proyectar las capacidades humanas actuales dentro de un futuro hipotético y de describir los procesos biológicos e históricos al final de los cuales un hombre —o mejor, una humanidad— diferente emergerá en plena posesión de las cualidades deseadas,

En lugar de refinar la idea de Dios, como el utopista religioso pretende hacer, sería mejor decir que el proceso antes esquematizado la simplifica en grado sumo y la hace groseramente antropomórfica. Como ya lo he mostrado en otro lado,[1] el prototipo del ideal colectivista no es tanto un ser distinto del hombre sino más bien una versión corregida y aumentada de aquello que los hombres quisieran ser. Está claro que la crítica de Feuerbach es correcta cuando se la aplica a este Dios antropomórfico, pues un dios *así* no es nada más que la proyección de nuestro deseo de saber, de tener poder y de ser independientes de las contingencias.

En el capítulo anterior se ha visto que la lógica del utopismo exige la desaparición no solo de todo discurrir significativo acerca de un Dios personal y trascendental (teología), sino también de toda filosofía, esto es, del discurso significativo acerca del hombre en su dependencia de la divinidad y bajo la carga de la libertad. A los ojos del utopista, el lugar de la teología es asumido por la historia y por la ciencia o por su combinación en un tipo de teoría generalizada de la evolución histórica. Esta nueva disciplina explora, se supone, las condiciones en las cuales surge el hombre-convertido-en-Dios. Ésta será, desde el comienzo, una ciencia descriptiva y normativa, pues manejará los datos de su dominio de manera científica y formulará imperativos acerca de cómo acceder mejor a los valores que se propone alcanzar. De modo similar, el lugar de la filosofía será ocupado por una especie de antropología general de la cual quedarán eliminados todos los elementos inciertos o provenientes de la mera especulación. El hombre ya no tendrá que escudriñar e interpretar el deseo de Dios y las raíces de su propio ser: lo único que necesita hacer es simplemente estudiar a la naturaleza y al curso de la historia, con atención, porque su destino va a coincidir con las indicaciones que estas dos fuentes proveen en abundancia. De acuerdo con esto, ya no se trataría de un destino, es decir, de un curso prescrito desde fuera: se trataría más bien de un camino real que conduciría al cumplimiento de la planificación efectuada consciente y científicamente de las estructuras de una superhumanidad. Es seguro que no puede haber nada a uno u otro lado de esta vía, ni tampoco pueden existir posibilidades en forma de caminos más o menos paralelos. El final de la filosofía

[1] Thomas Molnar, *The decline of the intellectual*, Meridian Books, World Publishing Company, Cleveland, Ohio, 1961, p. 340.

sería en sí una prueba de que ha cesado el período pueril y que ha comenzado la edad adulta.

Marx felicitó a Feuerbach por su comprensión de que la filosofía, también, es una forma de enajenación. En verdad, el utopista comprende bien hondamente qué obstáculos le impiden reorganizar el mundo. El principal escollo, aquel del cual dependen todos los demás, es la existencia de Dios, garantía de la libertad humana. Una vez eliminado el Creador, la humanidad ingresa en la fase final de su carrera, la que podría nominarse o bien la etapa en que está liberada de Dios o la etapa de la necesidad, ya que ahora son la naturaleza y la historia las que dictan las decisiones y las acciones humanas con una autoridad absoluta que sobrepasa la de Dios. Hay dos razones por las cuales esta antropología nueva no le reconoce al hombre libertad alguna para rechazar sus mandamientos: la primera es que estas órdenes están dictadas y proclamadas en nombre de la naturaleza; la segunda, porque siendo el hombre mismo parte de la naturaleza y de la historia, nada queda con referencia a lo cual él pudiera decir "no".

La finalidad del utopista: fusionar a la humanidad

De todas estas consideraciones se deduce una consecuencia muy importante. Los sistemas utopistas no hablan nunca del individuo: siempre se refieren a la humanidad. Es solo en este nivel que pueden endilgar a las gentes su empresa gigantesca. Ni el individuo, ni un grupo de ellos, ni siquiera un Estado entero sería un ejemplo en escala adecuada. Es verdad que los diversos viajes ficticios a estas Utopías describen una comunidad ideal particular, la que a menudo hasta es imaginada completamente aislada de sus vecinos, pero hay que entender a esa colectividad como representando a toda la humanidad, ya que no existe ninguna tradición histórica ni peculiaridad geográfica o climática que la distinga sustancialmente del resto de la gente o del mundo. Por el contrario, todas las descripciones de esos viajes fantásticos son una suerte de invitación a los lectores para que se adhieran, con el único requisito de una conformidad absoluta para con las leyes que se proclaman una única vez y para todo el mundo. El ciudadano nuevo puede empezar siendo un "utopiano" desde el primer momento; pero ni su pasado ni sus preferencias po-

seen en realidad valor alguno, pues una vez ingresado en el reino de Utopía arroja lejos de sí todas las cualidades distintivas y se introduce en una existencia incolora, ahistórica y sin dimensiones.

Los capítulos restantes de este libro se ocuparán de los rasgos característicos presentados por Utopía en tanto que construcción política. Naturalmente, la voz "político" habrá que redefinirla, si esto, hablando con rigor, es posible. La palabra *política* proviene del vocablo griego *polis* (ciudad), dentro de la cual los seres humanos viven sus existencias en toda plenitud. La política se ocupa de las múltiples relaciones que se establecen entre las gentes y las agrupaciones a las que pertenecen; y, dado que estos grupos están ordenados de acuerdo con cierta jerarquía, se generan tensiones tanto dentro de ellos como también dentro del individuo, que pertenece a varios grupos, incluso al mismo Estado. En consecuencia el concepto de política es tan rico como el ser humano, quien, al decir de Aristóteles, es un ente político. Pero el concepto de Utopía es, por su parte, estrecho, dado que los ciudadanos pertenecen a un solo grupo, el Estado, y a un solo orden, el orden comunal. El énfasis que hemos puesto al principio de este capítulo sobre la necesidad de excluir de Utopía a ese Dios que es radicalmente diferente del mundo y de introducir en su lugar un Dios inmanente, se debe a que la idea de Dios actúa siempre a guisa de imán, atrayendo a ella una parte de la lealtad humana. Esto ocasiona una ruptura dentro de Utopía. Pero si en cambio se considera divina a la humanidad entera y como tal, la cohesión utopista es completa.

Se ve, por lo tanto, que el análisis de Utopía no es un análisis político, sino que se ocupa del principio de cohesión aplicado a los seres humanos. Es entonces, necesariamente, el estudio de una construcción mental y de las condiciones ideales en las cuales ella podría materializarse, si es que esto tiene alguna probabilidad favorable.

Por supuesto que la cohesión es un requisito permanente de todas las sociedades. Las sociedades precristianas resolvían a menudo este problema otorgando a sus jefes temporales atributos divinos, de manera que se convertían tanto en el foco de la disciplina ciudadana como en el objeto de la adoración religiosa. Tanto las ciudades-estados de Grecia como también Roma y las tribus africanas creyeron satisfacer a un tiempo las necesidades materiales y espirituales de sus individuos, si bien ya no se consideraba aquí al gobernante un dios. A pesar de ello, el que empuñaba las riendas del gobierno seguía siendo el sacerdote supremo del credo del Estado, como, por ejemplo, en Roma, en donde era *pontifex maximus*. Solo el reino de los judíos y, más tarde, los Estados cristianos, consiguieron la separación entre los poderes temporal y espiritual, aunque no sin la aparición de fuertes tensiones y de importantes conflictos. Cada uno de los poderes fabricaba una infinidad de argumentos para probar su superioridad última sobre el otro.

La unidad de la humanidad como ideal permanente

Pero una restauración tal de la unidad y de la cohesión, vislumbrada solo durante un momento históricamente breve en la configuración de la *Respublica Christiana*, quedó siendo únicamente una aspiración noble. En otro lado [2] ya he trazado el bosquejo de los esfuerzos efectuados hasta el presente con el propósito de salvar la hendedura y constituir una sociedad universal no más basada sobre los principios verdaderamente cristianos, sino sobre una religión de Estado, o sobre la validez total y absoluta de la razón y de la ciencia, o sobre alguna ideología aceptable para toda la humanidad. Pero, hasta ahora, tales trabajos han fracasado, del mismo modo como antes que ellos no pudo sostenerse tampoco la cristiana *Respublica*. Y sin embargo es tal la atracción que ejercen las ideas de unidad y de cohesión que cuando una doctrina vieja es rechazada aparecen siempre en seguida otras nuevas, y cada una de estas teorías flamantes prueba de ejecutar una acción radical y de demostrar que un cierto factor histórico nuevo, entendido ahora por la primera vez, es la clave, tanto tiempo buscada, para realizar la unificación de la humanidad.

Cosa interesante, hasta la Revolución Francesa el modelo para efectuar la cohesión fue el mundo pagano. Durante la Edad Media y a despecho de la inspiración católica de la República cristiana, la unidad de Roma siguió siendo un ideal, que recibiría nuevos impulsos durante el Renacimiento, cuando Maquiavelo llegó casi a recomendar abiertamente una vuelta a la antigua religión cívica romana para

2 Thomas Molnar, *The decline of the intellectual*, cap. 1 (Véase además la nota 1 de la página 118).

favorecer la empresa de su Príncipe de devolver la perdida unidad a la península itálica.[3] Lamentando el dualismo que el cristianismo introdujo en el cuerpo político (*El contrato social,* IV, 8), Rousseau hizo notar que la división de poderes entre Dios y el César —es decir, la doctrina medieval de "las dos espadas"— y que separa al individuo de la sociedad, es un mal. Este daño, según afirmaba Rousseau, ha nacido en el momento en que Jesús estableció un reino espiritual, separando de esta manera al sistema teológico del político y partiendo en dos al Estado.

La Revolución Francesa representa una línea fronteriza en el campo de las aspiraciones humanas por la unidad. Si bien la terminología y las actitudes de aquellos revolucionarios y aun las de los elementos dirigentes en el imperio napoleónico eran remedo, en muchos aspectos, de los hechos homólogos en la Grecia y en la Roma antiguas, el paradigma de la utopía ya no era buscado entre los recuerdos del pasado sino entre las aspiraciones del futuro. El pensamiento utopista, en todos sus elementos y proyectos para el futuro, conforma una unidad a través de toda la historia, pero la diversidad de los eventos la revisten cada vez de un ropaje nuevo, cambian su terminología, y le proporcionan un instrumental ideológico nuevo. En realidad no es del todo exacto aseverar que los utopistas del siglo diecinueve cambiaron bruscamente de frente mirando hacia adelante en lugar de mirar hacia atrás: más correcto es decir que ya no necesitaban más a ese arquetipo histórico de tanto prestigio como fue Roma o su religión pagana para contraponerlo al cristianismo. El Estado completamente secularizado que hizo su aparición en la centuria citada, y su filosofía laica, emancipada de toda atadura religiosa, se perfilaban como modelos e instrumentos de trabajo mucho mejores que un período históricamente finiquitado. Después de todo, Roma había sucumbido ante un cristianismo victorioso tanto como religión cuanto como Estado.

La unidad puede ser ahora organizada

De acuerdo con esto, la idea de la unicidad futura del género humano ha sido esgrimida en carácter de *leitmotiv* dominante, y cada vez más y más, a partir

[3] Se cuenta que el monarca Federico II, fallecido en 1250, afirmaba que si todos los príncipes de Europa aceptasen sus puntos de vista, establecería un sistema de creencias y de gobierno preferible por mucho a todo lo pasado o presente.

del comienzo del siglo XIX. Durante todo este tiempo ha estado creciendo la convicción de que el hombre ha ingresado en su "período final" —el período de la madurez— en el cual se puede hacer tabla rasa con el concepto de Dios y endilgarle a la heredera legítima, la humanidad, todos los atributos divinos. Esta "última fase" era la plenitud de los tiempos, en la concepción de Joaquín de Floris datada hacia fines del siglo duodécimo. En el sistema de éste, había de ser la "cuarta época", esto es, la época de los monjes y de la venida del Espíritu Santo y de la libertad. En ella iba a dominar el Evangelio eterno, pero no en su versión literal, sino en una interpretación espiritual de los Testamentos Viejo y Nuevo. En los trabajos de Teilhard de Chardin hallaremos un lenguaje similar pero con una diferencia importante: el Evangelio eterno será, según las ideas de Joaquín de Floris, una realidad espiritual unificadora de la humanidad —la que ya se habrá convertido en cristiana— para constituir un solo cuerpo adorador. En cambio, para Teilhard el cumplimiento de los Evangelios será el Punto Omega, el polo de la evolución, estación terminal para la maduración de un universo por fin centrado, una convergencia llevada a cabo, la última concentración interior de la noosfera (véase *La centrologie),* pp. 18-19). A este proceso lo denomina "hominización", definiéndolo como el repliegue sobre sí mismo del psiquismo terrestre o, con mayor sencillez, como la "conciencia incrementada". El Evangelio espiritualizado de Joaquín y el punto terminal indicador de la madurez de Teilhard son una y la misma cosa, excepto que éste se expresa con el lenguaje de la evolución y, por lo tanto, no puede distinguir claramente ni cuatro ni ningún número de épocas. Como ya hemos apuntado anteriormente, esto representa una ventaja para ese pensador, pues en tanto que Joaquín dio fechas para sus épocas (la cuarta, por ejemplo, había de comenzar en 1260, unos cincuenta años después de su muerte) y por lo tanto se pudo probar la inexactitud de sus predicciones, Teilhard no puede ser cogido "con las manos en la masa". Antes que informarnos en qué lugar del proceso de hominización nos hallamos, Teilhard nos dice solo que nos encontramos "en viaje" hacia el Punto Omega.[4] En todo caso, la hominización no ha concluido con la aparición del *homo sapiens:* en 1950, Teilhard *(Le*

[4] Sin embargo, en una oportunidad, dejándose llevar por el entusiasmo utopista, le asignó al año 1957 —Primer Año Geofísico Internacional— la misión de ser el primer año de la noosfera.

coeur de la matière) aplaudía el fantástico espectáculo de un *pensamiento colectivo* ascendiendo velozmente al ritmo de una organización cuya unificación aumentaba constantemente.

"Organización", he ahí la palabra clave de los utopistas contemporáneos. Ella satisface al materialista, ya que el ideal de éste es dominar a la naturaleza: el carácter caprichoso y espontáneo de ella ha de ser organizado y todas sus enormes potencialidades puestas al servicio de la humanidad. Lo que para Joaquín de Floris era la cuarta época, representa para el filósofo soviético A. Bogdanov la tercera etapa principal de la historia: la de la economía colectiva y autosuficiente. Y la describe como la fusión de todas las vidas personales en un todo colosal, armonioso en la relación entre sus partes, como un agrupamiento sistemático de todos los elementos para una lucha común contra la interminable espontaneidad de la naturaleza. Esta tercera etapa exige el concurso de toda la humanidad, ya que solo en una labor como la descripta aparece la humanidad como tal.

Empero, para el utopista no materialista, la "organización" significa, claramente, un principio incompleto de cohesión. Dios no es meramente un organizador de la materia y de la naturaleza, sino también un creador cuyas cualidades, a su vez, impregnan lo creado. Un utopista de esta laya se siente impelido, por lo tanto, a transferir a la humanidad características tales como la bondad, el amor y la armonía. En consecuencia, el lenguaje empleado para describir a la humanidad futura es una extraña mezcla de vocablos científicos con otros de origen emocional, esto es, de expresiones que denotan generosidad, cariño o estímulo, que invita a uno a inclinarse ya por la razón, ya por el corazón.

Lo que deseaba Marx era situar a la humanidad en esas condiciones puras en las que ella encontraría cumplida toda aspiración en la realidad concreta. De este modo, ya no tendría que inventar más sistemas de mistificación tales como la religión, el arte, la filosofía. Los socialistas a quienes Marx llamó utópicos insistieron en que las condiciones ideales incluyen un desarrollo de los sentimientos. El más clarividente de entre ellos, Saint-Simon, vislumbró, a decir verdad, la restauración del cristianismo aunque en una estructura radicalmente nueva. Y el romántico Schleiermacher hablaba de la afinidad como base de todos los lazos que habían de unir a la humanidad. Pero, hablando en general, desde los partidarios de

Saint-Simon hasta los anarquistas, todos creen que en condiciones más favorables el hombre aumentará su afectividad, su sentimiento de sumisión a una adoración de armonía universal. El periódico de los adictos a Saint-Simon, *Le Producteur,* vaticina que la Tierra va a pertenecer a un pueblo unificado, ligado por los lazos de la industria, de la ciencia y por los sentimientos de ternura. Y Bakunin, al mismo tiempo que sostiene que la unidad es la meta hacia la cual marcha el hombre sin pausa, llama la atención sobre el hecho de que la nueva organización no tendrá otros fundamentos que las necesidades, las inclinaciones y los esfuerzos del hombre.[5]

EL AMOR Y LA CIENCIA SON LA ARGAMASA PARA LA UNIFICACIÓN

Sin embargo, no basta con el amor y el afecto. La "teología" del hombre-Dios está, como se verá, protegida por un lenguaje místico similar al de todas las místicas religiosas. Y si bien este lenguaje es diferente en tanto cuanto no celebra la unión del alma con Dios, sirve sin embargo para inflamar de entusiasmo por un proyecto colectivo que encuentra dificultades para comenzar su carrera por medios propios. Los entusiastas se colocan rodeando el altar de ese plan, animándose unos a otros mediante referencias imprecisas a los resultados esperados, y tratan de alcanzar por autosugestión lo que está puesto en duda por la razón y por la experiencia. En vista de las inexactitudes que han sido emitidas acerca de los socialistas del siglo decimonono y acerca del clima de romanticismo literario dentro del cual vivieron y escribieron, debe mencionarse que su lenguaje no es necesariamente romántico ni lírico. Saint-Simon, Comte, Proudhon y Bakunin fueron en muchos aspectos pensadores realistas con sus pies bien afirmados sobre la tierra, organizadores eficaces y estilistas lúcidos, comportándose de manera exactamente igual, en lo que a esto respecta, que otros pensadores utopistas actuantes antes y después de ellos y que sobresalieron, además, en actividades científicas o políticas. Pero al mismo tiempo, si se excita una cierta cuerda componente de su estructura intelectual-emocional, no vacilan en emplear un lenguaje de utopista. Y uno encuentra que los utopistas del siglo presente, como se verá en seguida, utilizan el mismo idioma que el

[5] *Fédéralisme, socialisme, et anti-théologisme*, p. 16.

heresiarca medieval o que los socialistas de la centuria pasada, es decir, esa curiosa mezcla de sentimentalismo y ciencia que parece tan apropiada para expresar el pensamiento utopista.

Dado que el amor y los demás sentimientos positivos garantizan, por sí, solo en parte la anhelada cohesión de la humanidad, se deben descubrir las leyes mediante las cuales todas esas efusiones han de ser correctamente encauzadas. Fourrier anunció haber descubierto, simultáneamente, la verdad social y la verdad cósmica, las que, como las geométricas y las físicas, son independientes de personas y lugares y poseen validez universal. Si existe unidad y armonía entre todas las partes del universo, debe existir una cohesión similar entre todas sus partes constituyentes. En consecuencia, la sociedad debe hallarse ligada con el universo más bien que seguir leyes independientes y por cuenta propia. Por lo tanto, él pudo hablar de "un destino de la humanidad... que habría de ser cumplido cuando ella, como un todo, haya aprehendido totalmente el significado de su llamamiento y de las fases mediante las cuales ese destino penetra en la etapa verdadera y final de su historia, armonía universal que dirigirá los esfuerzos humanos".[6]

Por lo habitual, el utopista empieza su perorata exaltando la hermosura y la nobleza del amor universal. Pero bien pronto descubre que para hacer universal al amor, uno debe legislarlo, es decir, establecer las leyes para amar los objetos merecedores en la manera recta: por lo tanto, se ve forzado a introducir una cierta organización en el amor. La consecuencia de esto es que los muchos "si" existentes en los textos utopistas se convierten prestamente en "hay que" o "se debe". Fourrier creía que la esencia de la humanidad consistía en el amor porque estaba convencido de que todas las partes del universo se hallaban aglutinadas por algún tipo de amor o de armonía. Pero además estaba impaciente por conseguir que ese amor se exteriorizara y asumiese un rol activo y creativo de la unificación. Más tarde o más temprano debe el hombre captar el significado profundo de su vocación, es decir, la señal de que ya ha alcanzado el estado de la fusión entre la razón y el amor. Entonces todo se volverá perfecto, o sea, como lo anunció Fichte, todo será "absolutamente idéntico" entre sí. "Si todos los hombres pudieran ser

[6] Véase J. L. Talmon, *Political messianism*, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960, p. 138.

perfectos, si todos pudiesen alcanzar su meta final suprema, entonces serían todos absolutamente idénticos: todos serían uno. La finalidad última de la sociedad es la fusión de todos, la unanimidad de todos los miembros posibles... la unanimidad de todos en sus convicciones prácticas."[6a]

En este punto del desarrollo la *cohesión,* explicada tanto por la afinidad natural como por la razón, se convierte en *uniformidad*; más todavía que eso, se convierte en esa *unión íntima* que hace de una mezcla una sola masa en la que sus componentes son indistinguibles. La defensa de la humanidad contra la espontaneidad y la libertad del individuo se sustituye a la tantas veces aducida defensa del individuo contra la espontaneidad de la naturaleza y contra las fuerzas políticas agobiadoras y oprimentes. El mal es atribuido a la fisura que la religión, en especial la cristiana, ha originado en la mente y en los sentimientos de lealtad del ser humano, de manera que, para rellenar la grieta, se neutraliza la pérdida de libertad individual con la ganancia atribuida a la humanidad como un todo. Se culpa a la libertad de todos los sufrimientos inherentes a la situación humana, y la libertad misma es descrita como algo característico de un estado infantil. La madurez debe traer la renuncia a la libertad individual en favor de la libertad de la humanidad para cumplir su destino.

Tal es, a grandes rasgos, el mensaje de aquellos a quienes Talmon llama los "profetas" del siglo decimonono:

> Estos hombres tomaron sobre sí la misión de restablecer la unidad de la vida que, decían, había sido rota por las enseñanzas cristianas respecto de la caída del hombre y de la enemistad eterna entre el espíritu y la carne... Los pensadores mesiánicos exclamaban triunfalmente... que la libertad humana podía adelantar acompañando al progreso de la cohesión social... Creían ellos que las condiciones estaban madurando delante mismo de sus ojos hacia una armonización completa de todos los elementos de la estructura social. Consideraron que su tarea era dotar a sus congéneres de la comprensión vitalizadora de que eran agentes, a través del tiempo y del espacio, de una unidad progresiva y plena de sentido."[7]

[6a] *Ibid.*, p. 186.
[7] *Ibid.*, pp. 506-7.

Es posible que uno pueda en este caso, y con todo derecho, hablar de una idea que se ha convertido en demencial: a saber, la idea de la unificación. Pero se trata sencillamente de la locura peculiar del utopista, quien confunde la unificación con la unicidad verdadera. Y las razones para este extravío son las siguientes: se piensa ahora que todas las energías de un Dios considerado inmanente trabajan en procura de un objetivo del que, por primera vez en la historia humana, se afirma ser reconocido con entera claridad; además, se sostiene que el velo que durante tanto tiempo ha ocultado el verdadero destino del hombre ha sido ahora arrancado y todo el fervor y toda la adoración dirigidas directamente hacia un Ser Supremo y exigidas como una deuda del hombre se orientan ahora hacia la humanidad. Ninguna exclamación parece suficientemente ardorosa cuando se trata de saludar la fusión de todos los hombres. A Teilhard de Chardin, por ejemplo, la libertad del hombre cuya socialización es insuficiente le parece rudimentaria (en *L'avenir de l'homme vu par un paléontologiste)*. La elección fundamental del hombre que, por lo que parece, fue para el mismo Teilhard (ver *La grande option)* el haber optado por ser un individuo cederá ante lo que escoja la masa humana conjunta.

Esto en cuanto al utopista religioso. Pero no se crea que el utopista agnóstico ve a esa opción fundamental en forma diferente. En su *Caliban* afirma Renan que en un futuro indeterminable todo se convertirá en un centro único de conciencia en el cual han de participar todos los hombres y que brindará significación a todos sus sacrificios. Y prosigue Renan diciendo que así como la humanidad ha nacido del conjunto de los animales, así la divinidad va a surgir de los hombres. A su vez, los dioses sobrehumanos se convertirán en un dios único.

Para describir a este dios se funden todos los idiomas, esto es, el de la biología, el de la religión, los de todo tipo de ciencia, hasta el de las comunicaciones electrónicas, para constituir un solo idioma. Pero, atención, a no equivocarse: este dios no es otra cosa que la humanidad, y ésta, por su parte es solo un ser amorfo y difuso acerca del cual se pueden entretejer nada más que nociones vagas. Toda afirmación precisa respecto de esta entidad debe ser tenida al punto por sospechosa, ya que el verdadero valor de la fusión es su perpetuo devenir y entremezclarse. Las aseveraciones netas implican limitaciones impuestas

a las posibilidades sin término. Y por estas mismas causas se considerarán como actos saboteadores del futuro toda interrogación concreta, toda pregunta destinada a clarificar las cosas, para no hablar de cualquier expresión de duda razonable. Dado que el futuro, a pesar de todas las visiones y predicciones de los utopistas, se halla encubierto por espesas capas de nubes, surge naturalmente la interrogación: "¿cómo saben ustedes que va a ocurrir así?", pero solo para provocar a su vez la pregunta del utopista: "¿y cómo saben ustedes que *no* va a suceder así?" A los ojos del utópista, tanto el mundo como la humanidad aparecen en expansión y enriquecimiento continuos, volviéndose cada vez más maravillosos. De esto se deduce que cualquier cosa puede ocurrir, a despecho de la experiencia y de las leyes de la lógica.

No cabe ninguna duda que el utopista es un ser irracional. En su mente la ecuación suprema es ésta: "Toda cosa es igual a toda otra". Esto representa para el utopista no solo una verdad política, la verdad de la democracia integral, sino que es, principalmente, una verdad ontológica (panteísmo). Con su peculiar estilo de maravillosa precisión, nos ha brindado Chesterton el mejor de los comentarios acerca de la mente utopista al escribir lo siguiente respecto de la señora Besant y de su teosofía:

> De acuerdo con la señora Besant la Iglesia universal es, simplemente, lo universal. Esta doctrina dice que somos todos en realidad una sola persona; que no existen, entre hombre y hombre, murallas de individualidad. Si se me permite la aclaración, creo que lo que ella nos enseña es no amar a nuestro prójimo, sino a convertirnos en él... El abismo intelectual entre el budismo y el cristianismo consiste en lo siguiente: mientras para el budista, o teosofista, la personalidad representa la caída del ser humano; para el cristianismo ella es el propósito de Dios, más aún: el punto central de toda Su idea cósmica.[7a]

La noosfera de Teilhard

Esas vallas de la individualidad que menciona Chesterton pueden atravesarse de distintas maneras, espirituales o materiales. Al utopista le resulta sencillo

[7a] *Orthodoxy*, Dodd, Mead and Company, Nueva York, 1927, pp. 244-5.

asumir que todos los movimientos, invenciones y fenómenos contemporáneos fluyen esencialmente en una misma dirección; y que lo que él aprueba moralmente progresa gracias a la evolución en el plano de los descubrimientos científicos, y viceversa. Esto quiere decir que él ve relaciones y armonías donde ellas no existen. Empero, como todas están inmersas en la corriente de la evolución, el utopista posee una confianza suprema en que los demás también van a estar de acuerdo con él en cuanto suban —como al fin y a la postre deberán hacerlo— al mismo navío que lo transporta. El quebrantamiento de las individualidades —o su interfusión, que tanto importa— queda anunciado, desde el punto de vista del utopista, por portentos materiales y espirituales, esto es, por todo lo que ocurre alrededor de nosotros. A este efecto sostiene Teilhard de Chardin (*Esquisse d'une dialectique de l'esprit*) que, para poder ser el alfa y el omega, Cristo mismo debe, sin perder su dimensión humana, volverse coextensivo con las inmensidades físicas del Espacio y del Tiempo. Es posible asegurar que esta aserción de Teilhard configura, por lo menos, la previsión de un objetivo, si bien, y empleando ese estilo tan típico de los utopistas, usa la palabra "debe", queriendo con ello dar a entender que espera con interés su realización, en lugar de usar otro término para indicar que ese objetivo sería meramente deseable. Pero aun esta vaga vislumbre de vaticinio desaparece en otro pasaje, en el que se afirma que nada puede predecirse con grado de probabilidad alguno. Nada de esto parece empero estorbar a Teilhard en su seguridad de detectar en Cristo, quien se ha vuelto ahora coextensivo con el universo material, y en la humanidad, la que se convierte en un super-organismo y en una máquina de pensar colectiva, tendencias a converger hacia lo mismo. Se nos asegura ahí que en verdad se está produciendo una super-evolución de la humanidad. Vanos serían los esfuerzos para adivinar las formas concretas que ella adoptará, pero por lo menos se puede indicar el eje de la metamorfosis. Nuestra especie tiende a constituirse en un sistema cerrado, un verdadero superorganismo en el cual los razonamientos individuales se agruparán y se reforzarán a sí mismos como acto de pensamiento uno y simple. La humanidad, nos asegura Teilhard (véase la obra del P. Henry de Lubac *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*), se halla avanzando hacia una fase en la cual el pensamiento será superior y colectivo, esto es, hacia el punto crítico

de la socialización y del pensamiento elaborado cooperativamente.

Como ya podrán apreciar los lectores, se hace cada vez más difícil deducir conclusiones racionales de estos escritores utopistas engolfados en la orgía de sus visiones. Uno ya no entiende más si lo que están describiendo estos textos es una máquina, un ser humano de dimensiones tremendas, un grupo fusionado en la acepción material del término —es decir, una masa apretada de carne humana— un super-Cristo, o una red indefinidamente perfecta de telecomunicaciones. Cuando Teilhard habla de Cristo, su lenguaje se asemeja al de algunos crudos textos medievales en sus descripciones de la leche de la Virgen o de algunas potencias santas y milagrosas. Por otro lado, algunos autores utopistas ignoran la interfusión de las conciencias en su análisis de los efectos sociales de las comunicaciones mecánicas. En *The last and first men* por Olaf Stapledon y *The last prophet* por Haldane, la comunicación por telepatía tiene por resultado un super-organismo social. Las ondas electromagnéticas conducen al consenso social en todos los momentos de la vida, de manera que los miembros de la colectividad actúan automáticamente procurando el bienestar común. De modo parecido, Julián Huxley atribuye el crecimiento de la sustancia mental al progreso de las comunicaciones y a la proliferación de seres humanos: "La humanidad como un todo va a disponer de una actividad mental más intensa, más compleja, y mejor integrada, la que guiará a la especie humana por el camino del progreso hasta alcanzar los más altos niveles de la humanización." [8] Mezclando sus propias palabras y maneras de enfocar el problema con las de Teilhard, Huxley señala que la Tierra se encuentra actualmente en el proceso de "cefalización", esto es, de adquirir un cerebro: "el desarrollo incipiente de la humanidad para convertirse en una unidad psicosocial, con un noosistema, o fondo común de ideas, único, está proporcionando a ese proceso evolutivo los rudimentos de una cabeza." [9]

Como hemos apuntado antes, Teilhard no tiene la intención de ser dejado atrás en esto de proponer para la humanidad una "mollera", siquiera apenas esbozada. Su contribución original consiste en esas imágenes férvidas que, en definitiva, son tan inima-

[8] Véase el Prefacio al libro *The phenomenon of man*, Harper & Row, Nueva York, 1959, p. 17.
[9] *Ibid.*, p. 20.

ginables e inconcebibles como las crudas de Huxley. A pesar de esto, no se lo puede hacer a un lado diciendo simplemente que se trata meramente de un visionario. En muchas oportunidades se muestra perfectamente ceñido a la cuestión que analiza, si bien los detalles resultan, de manera consistente, tan sin relación con este mundo real como sus ardorosas generalizaciones. Así escribe, por ejemplo, que:

> La noosfera tiende a convertirse en un sistema cerrado único dentro del cual cada elemento siente, ve, desea y sufre para sí mismo las mismas cosas que todos los demás y al mismo tiempo... Nos hallamos aquí ante una colectividad armonizada cuya conciencia equivale a una especie de superconciencia. La idea es no solo que la Tierra se recubra con miríadas de gránulos de pensamiento, sino que quede incluida dentro de un solo envoltorio pensante de manera de constituir, funcionalmente, una única e ingente célula de pensamiento en escala sideral, agrupándose la pluralidad de las reflexiones individuales para reforzarse y formar así una sola reflexión unánime.[10]

Después de leer una cadena tal de absurdos, se sienten ganas de preguntar qué es lo que quiso decir el Padre Lubac cuando escribió, saliendo en defensa de su hermano de congregación, que el jesuita Teilhard solo sentía desprecio y disgusto por los "lamentables milenaristas" de tantas ideologías que solo nos ofrecen en el horizonte el perfil chato de una edad dorada. Y prosigue el Padre Lubac[11] afirmando que Teilhard acusa a más de un neo-humanista el confundir la gran concepción de la humanidad alcanzando su madurez con estos ensueños miserables.

La Rusia soviética y la China comunista como ejemplos de unanimidad forzada

Tanto el Padre Lubac como el Padre Teilhard tienen razón cuando denuncian la "chatura" de tantas fantasías milenaristas acerca de una época dorada. Hay que admitir que muchos "lamentables milenaristas" describen satisfacciones puramente materiales y/o logros grotescos, los cuales meramente muestran que el

[10] *Ibid.*, p. 251.
[11] *Op. cit.*, p. 54.

deseo humano de dominar a las fuerzas del Universo incluye también un elemento humorístico. Pero no nos dejaremos inducir a error por esa línea divisoria que los dos pensadores religiosos, que parecen coincidir al respecto, trazan entre unas contrucciones triviales y chabacanas y la magna idea de la madurez de la humanidad. Pero esa frontera es artificiosa, ya que las dos regiones que se pretende distinguir se hallan unidas por una y la misma voluntad utopista, aun cuando el soñador religioso o espiritualista de la clase de Teilhard trata de eludir sus responsabilidades proyectando sus imágenes no simplemente hacia un futuro biológico, psico-biológico, y hasta cósmico, que se encuentra a una distancia segura tal que hace imposible toda verificación o aproximación. De aquí su empleo generoso de expresiones como "la noosfera tiende a", o bien, "la idea es de que la Tierra se convierta..."

Lo importante aquí es percatarse que Teilhard encaja verdaderamente dentro de esa categoría de milenaristas a los que tan justamente desprecia. A pesar de sus imágenes audaces y de sus anticipaciones astrobiológicas, Teilhard, al igual que todos los utopistas, se muestra preocupado por el problema de la libertad humana e insiste en reducirla a un ordenamiento estricto y planificado. Acorde con otros utopistas, él también aconseja adoptar medidas eugenésicas para encauzar correctamente al género humano. Cuando el utopista encuentra que la humanidad, tal como es, no encuadra dentro del esquema futuro de las cosas, entonces el pensador abandona su idea de reglamentación política para enfocar su atención sobre la intervención médica. Para decirlo con mayor exactitud, en cada caso el utopista considera el ordenamiento político como el último de los resortes eficaces para administrar cambios biológicos. Lo mismo que en algunos campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial, el poder absoluto permite efectuar experimentaciones médicas cuyo objetivo sea lo que eufemísticamente es denominado "el mejoramiento de las cualidades raciales". Según escribe Teilhard:

> Hasta ahora hemos ciertamente permitido a nuestra especie que se desarrolle al azar, y nos hemos preocupado demasiado poco respecto de qué factores médicos y morales habrán de reemplazar a las fuerzas salvajes de la selección natural, concedido que se las suprima alguna vez. Parece indispensable que durante las centurias

venideras se descubra y haga evolucionar alguna forma noble y humanitaria de eugenesia, que se halle en un nivel digno de nuestras personalidades.[12]

Es importante tratar extensamente los trabajos de Teilhard en esta materia porque ellos representan lo que se entiende por la garantía teológica del utopismo. Empero, sería un error creer que las nociones teilhardianas acerca de la próxima unicidad humana pueden separarse de las manifestaciones utopistas de las ideologías y de los imperios totalitarios de hoy en día. Lo único que nos parece que Teilhard sí consigue es expresar los problemas del hombre, tal como los visualiza el utopista, de una manera que parece remontarse a grandes alturas; pero esto no impide que su terminología, mezcla de voces pertenecientes a la arqueología, a la sociología, a la biología, a la astronomía y a la teología vulgarizada, puede de hecho ser vertida, en cualquier punto de sus obras, al lenguaje del colectivismo y de las políticas totalitarias.

León Emery ha hecho notar que nada de lo existente en el vocabulario del Estado Soviético corresponde oficialmente a un territorio particular ni se circunscribe con precisión geográfica o histórica. Y prosigue afirmando que la nueva era dio en comenzar en un área determinada del mundo, pero que otras sociedades sovietizadas se adosarán naturalmente a la primera a medida que vayan surgiendo. Por lo tanto, las fronteras de la nueva comunidad no son nada fijas: y proseguirán siendo fronteras provisionales hasta la época en la cual coincidan con las del globo terráqueo. Esto mismo puede también aseverarse del hombre soviético: cuando él se declara comunista se está liberando de la herencia que lo enajenaba y se está integrando dentro de la gran agrupación de trabajadores.[13]

El escritor soviético V. Ilenkov ha expresado estos mismos pensamientos en su novela *El camino*. Comentando esa uniformidad de pensamiento obtenida por primera vez en la Historia, y ello gracias al establecimiento de la sociedad soviética, observa Ilenkov

[12] *The phenomenon of man*, p. 282. Además, la porción más odiosa de todo esto consiste en que Teilhard quisiera usar esta "forma noble y humanitaria" de la eugenesia para preparar a la "super-humanidad" a encontrarse con el "super-Cristo", que también se halla en el proceso de surgimiento.

[13] "Les Nations et la Supra-Nation", en *Le Contrat Social*, marzo-abril, 1962, p. 81.

que las gentes han sufrido durante millares de años a causa de su heterogeneidad mental. Pero ahora, y por primera vez en la historia, los hombres del país soviético han comenzado a comprenderse los unos a los otros y a lucubrar idénticamente acerca de las cuestiones vitales principales. Debido a que los lazos de la unidad ideológica fortalecen al pueblo soviético, éste resulta superior a todos los otros pueblos, los que se hallan desgarrados y divididos por el pluralismo de su pensamiento.

Quienes hasta ahora han llegado más lejos en esto de tratar de extirpar los sentimientos naturales del hombre individual y de reemplazarlos por sentimientos públicos reforzados, tanto en la práctica como en los manifiestos gubernamentales, han sido los comunistas chinos. Alguien podrá aducir que esta compulsión reconoce dos motivos principales: primero, la necesidad de contrabalancear el natural individualismo de los chinos constriñéndolos a consagrar más atención a las finalidades colectivas; segundo, que la famosa lealtad familiar de ese pueblo es un obstáculo para el cumplimiento de toda la labor comunista que los dirigentes políticos han asignado a los afiliados. El hecho sigue siendo, sin embargo, que todos esos textos de las proclamas, de los manifiestos y todas esas declaraciones personales que —se sostiene— son genuinas, reflejan la voluntad, impuesta desde arriba con increíble implacabilidad, tendiente a la inmersión total del individuo dentro de la colectividad y a la interfusión completa de ésta. Ni el amor, ni sentimiento alguno hacia otras personas, por sólidamente arraigado que esté, puede ser aislado de las características políticas. Se sostiene de hecho que aquel cuyos lazos sentimentales no muestran motivación política ni aparenta interesarse por la colectividad, no ama realmente. Si, por el contrario, cuando el amor está basado sobre el criterio socialista correcto, entonces hasta la separación física del amado o de la amada deja de ser dolorosa.

En una revista femenina publicada en la China comunista, se inserta una carta remitida por una joven muchacha afiliada a ese partido, en la cual cuenta de un mensaje que ha recibido recién de su amigo, informándola de su enrolamiento en las brigadas de trabajo del lago Tungking. Lejos de manifestarse despechada por ello, la chica se muestra especialmente feliz porque sabe que Lao Tong está tomando parte en el esfuerzo colectivo por la construcción del socialismo.

En el mismo número de esta revista se presenta el

ejemplo de una tal señora Chou, quien describe en una carta a la redacción los consejos por ella brindados a sus hijos y a sus nueras acerca de la importancia suprema del grupo y de lo relativamente nimio de la familia, acerca de la satisfacción proveniente de la obediencia a la disciplina partidaria y de dedicar todas las horas de ocio a trabajar por el partido. El artículo pone especial énfasis sobre la doctrina de que el amor del grupo y la participación adecuada en la producción colectiva implican la necesidad de colocar a la vida familiar de cada uno sobre una base racional. Se pone bien de manifiesto que la producción se resentirá si no se organiza correctamente a la vida familiar.[14]

El orden utópico y el orden de la libertad

Que un enfoque así de las relaciones entre el individuo y la colectividad es antinatural lo proclama un número abrumador de evidencias. Este tipo de actitud puede existir solo en las mentes consagradas exclusivamente a las construcciones abstractas y en la voluntad de una clase que no tolera oposiciones en su sed de poder absoluto. No hace al caso examinar aquí ejemplos brindados por algunas órdenes religiosas, sectas fanáticas, grupos seleccionados para el autosacrificio, y hasta los pilotos *kamikaze* (suicidas) japoneses, porque en todos estos casos el individuo abandona *libremente* parte o bien la totalidad de su derecho a la vida en general y a la vida privada en particular, sometiéndose sin coacción exterior a la disciplina y al sacrificio. El utopista aduce que tal volición hacia el sacrificio por la comunidad (la "socialización") es posible encontrarla no solo en los corazones de todo el mundo sino que, como lo quieren Teilhard y otros autores, tanto la evolución como la historia convierten a este deseo en cosa cada vez más natural y necesaria. De acuerdo con los utopistas, el orden debe surgir del caos presente (considerándose al caos histórico como al conjunto de las decisiones casuales de los hombres, y al caos de la naturaleza como al conjunto de las fuerzas rigurosas aún no domeñadas), y este orden estará caracterizado por la unidad de la naturaleza en cuanto a pensamiento, intención y acción.

[14] Las dos cartas citadas aparecieron en el trabajo de Paul Hollander "La Vie privée en Chine", en *Le Contrat Social*, enero-febrero, 1964, p. 40.

Sin embargo, las preguntas que deben formulársele al utopista son las siguientes: ¿No es un orden la coordinación de los diferentes elementos sin pérdida de sus naturalezas específicas? ¿No es un orden humano la coordinación de personas sin pérdida de sus naturalezas individuales? Y empleamos aquí el vocablo "naturalezas", así, en plural, pues un ser humano no nos parece simplemente el elemento abstracto de un orden potencial, sino una realidad compleja, existente en muchos planos igualmente valiosos y cuya coordinación puede ser una cosa muy deseable. El concepto de orden de Santo Tomás de Aquino contradice la insistencia del utopista de que solo existe uno, al cual el individuo no puede rechazar escudándose en su libertad de elección, porque aquél es histórica y/o biológicamente necesario. De acuerdo con el Ángel de las Escuelas, el orden es la suma de todas las relaciones de un ser gracias a las cuales puede realizar la perfección de su naturaleza. Al aplicar esto al hombre, debe tenerse presente que su naturaleza es compuesta: el orden, por lo tanto, es múltiple. La naturaleza del hombre es *social*; por lo tanto, se entiende que el hombre debe estar coordinado con la sociedad, pero ella es también *racional*, de modo que él está hecho también para comprender el universo del que forma parte; además, es asimismo *creatural*, por lo cual ha de esforzarse en ordenar su vida de tal modo que pueda alcanzar a Dios como su meta natural.

El párrafo precedente le resulta al utopista una expresión de anarquía y de desorden, porque él no ve ninguna garantía de que esos varios órdenes puedan ser integrados en busca de una eficiencia suprema. Ese tipo de pensador ve en la perfección de la colectividad al objetivo humano, y asume que éste será alcanzado de la manera más eficaz y más rápida solo cuando todas las personas laboren de consuno en esta tarea común. Por lo tanto todo lo que se diga acerca de la integración de esas diferentes esferas halladas en la complejidad de las características humanas, le parece al utopista un derroche de tiempo y de energía que sirve únicamente para confundir su visión clara y única acerca del destino del Universo.

Pero es en el orden práctico —y en verdad, especialmente en este orden— en donde los esfuerzos del utopista en busca de la perfección comunitaria conducen invariablemente a un fracaso estrepitoso. Si bien resulta altamente deseable la cooperación entre los miembros de una misma sociedad, no puede evitarse

la formación de antagonismos. La escasez de los productos manufacturados reinante antes de la Revolución Industrial no originó más conflictos entre los individuos y entre las comunidades que la abundancia actual de esas mercancías. Y Charles Maurras observa que, aun en medio de la mayor abundancia universal, siempre existirán las diferencias entre las calidades buena y mala. Y cuando haya sido satisfecha toda necesidad elemental, siempre surgirá este o aquel apetito que busca su satisfacción.[15]

En el propio esfuerzo que efectúa el utopista para mostrar la utilidad práctica de sus impulsos, cree él ver también la razón de por qué una sociedad de masas, en la cual todos son iguales y piensan solo en ejecutar los proyectos aprobados por la comunidad, es la forma mejor adaptada a la era de la abundancia. Y señala así que, cuando la distribución de la riqueza está bien organizada, quedan eliminados los conflictos entre los individuos tanto como las guerras entre las naciones. Y la paz permanente que a esto sigue puede aprovecharse luego con vistas al incremento en las comodidades, en la cultura, y en el bienestar general. Pero los hechos reales nos enseñan, en cambio, que las sociedades de masas son todavía más opresivas y mayores semilleros de discordias que las sociedades en las cuales una cierta *élite* (por ejemplo, una oligarquía o una aristocracia) sostiene un régimen de contenido considerablemente egoísta con el simple y exclusivo propósito de permanecer en el poder. Por otra parte, las presiones que se ejercen sobre las poblaciones en las sociedades de masas sirven solo para hacerlas más y más brutales; en efecto, cuanto mayor es la igualización de los individuos tanto menor es su sujeción a una disciplina o responsabilidad morales y tanto mayor la evidencia de su primitivismo fundamental y de la ausencia de control en su conducta. El llamado a cumplir con fines colectivistas, la regimentación interminable, no conducen al pacifismo sino a una siquis militarista. Y hasta los grupos más amantes de la paz o que luchan por el desarme se disponen en batallones coléricos, vociferando sus consignas sedientas de sangre: ¡Guerra a los tiranos! ¡Muerte a los mercaderes de las guerras!

Las tentativas de la humanidad por lograr una integración total basada sobre una doctrina utopista tendrán éxito solo cuando los sentimientos artificiales apoyen a objetivos también artificiales, cuando los sentimientos naturales resulten desarraigados por

[15] *Mes idées politiques*, Préface, Fayard, París, 1937.

completo y reemplazados por sentimientos y aspiraciones falsas. El utopista asume que los cuadros que expone ante los ojos de la humanidad son tan magníficos, que la única manera que poseemos de mostrarles tributo adecuado es permanecer por siempre en un estado de entusiasmo. Y si bien esto último se manifiesta por lo común mediante estentóreas vociferaciones de aprobación, se trata, fundamentalmente, de una afirmación constante de unidad y de una garantía de participación.[16] Pero, como hace notar Lord Percy de Newcastle en *The Heresy of Democracy*, esa busca febril por la unidad arrastra forzosamente a los estallidos de violencia de las turbas y al terror legalizado, y esto debido a una causa más profunda que las aquí consideradas: a saber, la de que un pueblo al que se incita a congregarse para demostrar su unidad como condición previa de su libertad, ha de considerar al entusiasmo como el primer deber de todo conciudadano.

[16] En las revistas de la China comunista así como en las cartas escritas en ese país pueden hallarse, como aparece por los que trae este libro, ejemplos típicos de un entusiasmo tal. En ellos, la descripción de los Falansterios de Fourrier, vieja de más de una centuria, se convierte en realidad horripilante. "Pudimos observar a la tímida luz del día naciente unos treinta grupos de trabajadores abandonando, en formación disciplinada, el Palacio del Falansterio. Poco a poco se fueron dispersando por campos y talleres ondeando sus banderas y lanzando gritos de triunfo y de impaciencia." La cita está tomada de Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, Presses Universitaires de France, 1950, p. 220.

CAPÍTULO VI

EL CAMINO HACIA UTOPÍA

Por supuesto que de parte de aquellos para quienes los hombres deben un día u otro fusionarse solo debe esperarse impaciencia cuando surge la posibilidad de algún retardo en el proceso. Porque el hecho de la unidad en ascenso está fuera de toda disputa: lo único que aparece un tanto problemático es la manera de conseguirla. Así es como dice el utopista: si solo se encontrase un sistema que permita reunir todas las fuerzas de la naturaleza y todas las decisiones humanas para reemplazar la dispersión y desunión presentes, todo el mecanismo se aceleraría inmensamente. Dado un método así, los resultados obtenidos serían de tal peso, que, a partir de ese momento, las oposiciones se presentarían de manera muy espaciada y con vigor siempre decreciente.

Como resulta siempre cierto hablando de los utopistas, se considera como finalidad decisiva a un momento, una situación, o una institución, particular, a la introducción y universalización de una actitud dada, o bien se escoge a "un último esfuerzo por parte de la humanidad" como al acontecimiento decisivo que va a conseguir la transformación deseada. Resulta, pues, comprensible que los pensadores utopistas gasten un tiempo considerable estudiando al *período de transformación,* cada uno según el enfoque peculiar con el que lo ve o lo vaticina.

La voluntad de poder del utopista

Como ya se ha indicado antes en este libro, con bastante frecuencia, los utopistas consideran a la libertad individual como al escollo contra el cual puede naufragar la grandiosa idea de la realización total del

hombre. Aun concediendo que el utopista no condene a la libertad humana en tanto que tal, y, más todavía, concediendo que hasta le otorga gran valor —siempre y cuando, naturalmente, se garanticen las estructuras material, psíquica y espiritual, a fin de que quede asegurada la integración de esa libertad con otras libertades en procura de la meta común—, sin embargo todavía aparecerá ocasionalmente la necesidad de elegir entre la libertad y la cohesión. El utopista opta por lo último bien porque, como escribe Hilaire Belloc, "las complejidades humana y orgánica, que dan colorido a toda sociedad vital, le ofenden por la infinita variedad de su abigarramiento" [1], o bien porque le asigna a la humanidad una a modo de aventura cósmica. En el primer caso, y siempre de acuerdo con las elocuentes palabras de Belloc, "la perspectiva de una vasta burocracia dentro de la cual la totalidad de la vida estará encasillada y orientada hacia ciertos esquemas sencillos... proporciona a su estómago menudo una satisfacción final." En el segundo caso, él visualiza al globo terráqueo como convertido en una dínamo poderosa debido a la integración de todos sus potenciales naturales y humanos y arrojada a la conquista de otros planetas, soles, galaxias —y hasta de Dios mismo—. La mezquindad del primero de los planes y el carácter fantástico del segundo no deben conducirnos a creer que sus fuentes son distintas: *el poder* sobre los hombres y sobre las cosas —ese deseo de convertirse en Dios—, objetivo último de ambas metas. Como observa H. G. Wells en *A Modern Utopia:*

> La Utopía construida por algún soñador moderno debe indefectiblemente distinguirse en un aspecto fundamental de las Ningunaparte y Utopías que los hombres proyectaron antes que Darwin acelerara al pensamiento del mundo. Aquéllas eran ciudades o Estados perfectos y estáticos, un equilibrio felicísimo logrado para siempre contra las fuerzas de la inquietud y del desorden inherentes a las cosas. Pero la Utopía Moderna no ha de ser estática sino dinámica; su fachada debe ser, no la de un estado permanente, sino la de una etapa esperanzada que lleva a una larga sucesión de etapas siempre ascendentes.

Comprender, a la par del utopista, que la libertad humana hace peligrar la ejecución de estos proyectos, que estos estados de felicidad y esa prolongada subida de las rampas introduce incerteza en la marcha de las cosas y explica las diferencias entre una persona y la otra, es comprender al mismo tiempo por qué resulta relativamente sin importancia para los utopistas el privar a la humanidad de sus instrumentos de libertad. El proceso de transición hacia Utopía es, pues, el de remoción y abolición de estos instrumentos de libertad. Desde luego que éstos cambian según la edad y que el utopista, hijo de su época, se concentra en aquellos que en su opinión más obstruyen la felicidad común; aun cuando algunos de esos instrumentos son permanentes, se delatan todavía por la pasión o la lógica fría a través de las páginas de la literatura utópica.

[1] Hilaire Belloc, *The servile State*, Henry Holt and Company, Nueva York, 1946, p. 127.

Los escollos: el gobierno y la propiedad

Los instrumentos mediante los cuales la libertad del hombre se manifiesta, de la manera más importante, en el orden práctico de las cosas, son: el gobierno —en general, las instituciones— y la propiedad. El análisis de por qué los utopistas abominan de las instituciones será efectuado en un capítulo posterior; aquí se prestará atención al proceso de abolición de la propiedad y del dinero —entendiendo por dinero los medios de convertir una forma de propiedad en otra—. El empleo exclusivo del análisis económico no sería suficiente acá, y ello por causa de que la propiedad no es una mera satisfacción personal que pueda ser heredada, o adquirida al precio corriente en plaza, sino que representa además *tanto un medio para dominar como un medio para resistir las dominaciones.* Aquellos que poseen propiedad en un monto desacostumbrado tienden a dominar a aquellos que tienen menos; además, los que disponen de riqueza se hallan en condiciones de resistir presiones o aun de ejercer influencias sobre quienes esgrimen ingentes poderes políticos. Por lo tanto, la propiedad privada plantea en seguida el problema del poder y de las relaciones del poder, mientras la propiedad colectiva representa idealmente a un estado de equilibrio. La propiedad puede ser mantenida en pertenencia colectiva por la aceptación común de un ideal que, temporariamente, reemplaza al deseo de ciertos individuos de distribuirla o bien por la acción de fuerzas más

poderosas que este deseo. En el segundo caso, la propiedad colectiva o bien es despreciada o bien es causa de luchas destinadas a apoderarse de la misma, como ya apuntó Aristóteles en su crítica a Platón (*Política*, libro II); por otro lado, la aspiración a la propiedad privada es una forma natural de amor egoísta como también una forma de autodefensa. Esto fue incluso reconocido por Marx, quien en la *Crítica de la Economía Política* expresa que la esencia de la propiedad consiste en el derecho de mandar a los demás: es decir, una relación de dominación y subordinación. Resulta por lo tanto razonable afirmar que la mejor manera de abolir del todo o, al menos en parte, ese tipo de relación, sería asegurarle a cada cual una cantidad de propiedad razonable de modo que todo individuo pudiera aliviar la carga de su subordinación a la sociedad. Esto es tan obvio como que los marxistas no hacen más que jugar del vocablo cuando pretenden que el Estado —o la comunidad— concentre toda la propiedad en sus manos, consistiendo el chiste en la afirmación de que la propiedad no está en manos de nadie. Y esto no es nada cierto, ya que el Estado lo posee todo, es decir, la entidad social más poderosa posible, la que ejerce un dominio sobre el cual nadie puede tener el menor control y de cuyas manos nada es capaz de arrancar concesión alguna.[2]

Es habitual que los socialistas combatan hasta formas tan impersonales de la propiedad privada como, por ejemplo, la tenencia de acciones de una sociedad anónima. Strachey [3], para citar un caso, ataca, y de manera que podríamos tildar de hipócrita —ya que él está alineado contra cualquier tipo de propiedad privada—, a la posesión de acciones porque, afirma, siendo impersonal contradice el concepto de propiedad privada tal como fuera enunciado por Locke. Pero nuestro argumento básico vale asimismo contra Strachey: hasta en esta vestidura tan exenta de individualidad, en la que la mayoría de los poseedores de los cupones ni siquiera visitan alguna vez la fábrica o el comercio del que son copropietarios, sus derechos como tales son respetados por los gerentes de los establecimientos o por los bancos encargados de la administración o por sus delegados, de manera que aun

2 El que la colectividad supuestamente abstracta configure en realidad una clase política cuyo poderío es tanto más ilimitado cuanto que se esconde tras el velo de la "propiedad colectiva" representa, como es lógico, otra circunstancia agravante.

3 *Contemporary capitalism*, Random House Inc., Nueva York, 1956, pp. 231-2.

en la tenencia de acciones la propiedad representa cierto dominio, no interesando cuán pequeño sea éste.

Y no solo dominio o poder en el significado crudo de estas voces, sino también el libre ejercicio de las facultades del individuo para cuidarse a sí mismo, para iniciar planes y llevarlos a cabo; en fin, para crear. La Iglesia católica ha formulado esta posibilidad de libre ejercicio de las facultades y de las responsabilidades de cada cual en un principio llamado de subsidiariedad. Los Papas Pío XI [4] y Juan XXIII [5] subrayaron enfáticamente la necesidad de crear condiciones sociales tales que le permitiesen a cada persona decidir y actuar, siempre que fuese posible, con su propia iniciativa y gracias a sus propios medios. El principio de subsidiariedad reconoce así el derecho inherente a cada orden inferior (en la escala ascendente de individuo, familia, grupo, institución, gobierno) para iniciar y emprender todo lo que esté acorde con su capacidad y dentro de su ámbito; al mismo tiempo, impone sobre cada nivel superior la prohibición de intervenir o de asumir el control hasta tanto no se esté seguro de que el inferior no puede realizar una tarea dada. Las tesis socialistas en contra de este principio preconizan, en resumen, que el orden superior —el Estado— tome a su cargo, gradualmente, todas esas funciones; el resultado, como se comprende, es que todos los niveles inferiores se van paralizando y atrofiando. En esta forma la sociedad entera se convierte en un monstruoso sistema de asistencia pública y sus miembros son reducidos a la condición de niños.[6]

A causa de esta íntima relación entre el derecho a la propiedad y las libertades elementales, los utopistas, como es lógico, no han cesado jamás de atacar a la propiedad individual, al libre intercambio de mercancías y a la existencia del dinero. Los cristianos de la segunda centuria lucubraron utopismos igualitarios, basándolos sobre el concepto equivocado que ellos tenían de la justicia Divina: "solo las leyes humanas", argüían, "han generado la desigualdad y la injusticia,

4 *Quadragesimo Anno.*

5 *Mater et Magistra.*

6 Alexis de Tocqueville auguró para su nueva sociedad "una multitud de individuos similares o iguales... trabajando para procurarse satisfacciones mezquinas y vulgares. Por encima de esta gente rige un poder tutelar y monstruoso que provee a su seguridad, prevé y atiende sus necesidades, gobierna su industria, regula sus legados de propiedades y subdivide sus heredades, ¿y qué más queda por hacer sino ahorrarles también el trabajo de pensar y todos los problemas del diario vivir?". (*Democracy in America*, Vintage Edition, Random House, Inc., Nueva York, 1954, p. 119.)

y ello mediante la institución de la propiedad privada, violando así a la ley natural." Siguiendo por este mismo cauce, los pelagianos proclamaban que, dado que tenemos derecho a usar únicamente aquella propiedad que Dios, su dueño, nos ha prestado, entonces todos los bienes deben ser devueltos a la Iglesia para su redistribución.

Cosa similar acontece con otros utopismos más modernos. En Icaria, la república ideal edificada sobre moldes comunistas e imaginada por Etienne Cabet (1840) el visitante, Lord Carisdall, nota que nadie paga su viaje, ni por bote, ni cuando toma un carruaje. Se entera del porqué: ahí todo pertenece al Soberano, la buena y hermosa República, que es a un tiempo el empresario exclusivo y la proveedora universal. Edward Bellamy afirma en su *Loking Backward* que en el año 2000 ya no existirá más el dinero, puesto que, como explica el autor, la moneda es importante únicamente cuando se la necesita como medio de cambio. Y tan pronto como el Estado se transforma en el único productor y distribuidor, cesa todo intercambio mercantil entre los individuos. Bellamy se muestra horrorizado, como buen utopista, ante el solo pensamiento de cualquier tipo de comercio, al que ve como inmoral, como incompatible con la buena voluntad mutua, como esencialmente antisocial. También prohíbe Bellamy que los ciudadanos ahorren dinero: en su Utopía el gobierno es adverso a esa práctica ya que los habitantes no necesitan hacerse de reservas, pues el Estado le garantiza a cada uno una seguridad social completa. Además, debido a que el Estado es el único inversor, puede utilizar cualquier porción de la fuerza nacional de trabajo para cualquier propósito según decida: también de esto se deduce lo innecesario del ahorro o capital privados.

Los teóricos del utopismo son, necesariamente, enemigos del dinero y de todas sus funciones (comerciales, como elemento de ahorro, como medio de inversión), ya que la posesión de dinero permite al individuo elegir, cosa que termina por embarullar a la planificación centralizada. Un ejemplo típico de esta manera de pensar lo podemos hallar en la conocida obra de J. K. Galbraith *The affluent society*. Su tesis es que en una comunidad próspera los individuos suficientemente adinerados gastan su dinero en bagatelas o en artículos superfluos o en cosas que demuestren su categoría ("status") y en trivialidades de lujo. El símbolo de todo esto es la cola en forma de aleta caudal de los automóviles de lujo. Como remedio a esta situación intolerable propone Galbraith que se limite el poder adquisitivo de la gente y que el dinero así habido se dedique a llevar a cabo proyectos comunales a ser determinados por el gobierno, como, por ejemplo, caminos, escuelas, hospitales, centros de cultura y obras por el estilo. En otras palabras, el particular es ignorante, inseguro, egoísta; el gobierno es sabio y actúa procurando el interés de todos, aun en el caso en que señala a los ciudadanos qué cosas *deberían escasear*.

La economía de una sociedad que marcha viento en popa es mucho más complicada y caprichosa en sus requerimientos que la de una comunidad pobre. No es posible hallar en la *Utopía* de Tomás Moro nada que se parezca a las posibilidades de inversión colectiva de las que habla Galbraith: encontramos en cambio almacenes de ramos generales satisfaciendo las necesidades de todo el mundo. La ciudad, escribe Moro, está dividida en cuatro distritos iguales y en el centro existe un mercado donde puede hallarse todo lo necesario para la subsistencia. Cada familia acarrea a este mercado central los productos de su trabajo, y cada cabeza de hogar lleva a casa lo que su familia precisa para su manutención. No tiene que comprar nada ni que realizar trueque alguno, y sin embargo, no se le rehúsa nada ya que en Utopía nadie va a pedir más de lo que necesita. Y añade Moro con una ingenuidad que lo deja a uno inerme, pero que resulta significativamente peligrosa: "Y en verdad, ¿por qué una persona que sabe que nunca le ha de faltar nada va a buscar de poseer más de lo que le es necesario?" [7]

Para nuestros propósitos resulta suficiente con entender por qué los utopistas se ven obligados a denostar, y en efecto lo hacen, la libre empresa, la propiedad privada y el dinero, esto es, a luchar para que desaparezca toda resistencia a la dominación de un comando central, omnipresente y todopoderoso. Existen dos caminos para que esto se cumpla: o bien la mayoría le cederá a la minoría su poder y sus recursos de manera voluntaria, o bien la segunda

[7] Como ya he apuntado anteriormente, una honestidad y un desinterés así pueden darse en comunidades pequeñas, como, por ejemplo, una orden religiosa o un "kibbutz", y que son de naturaleza voluntaria, o bien es posible hallarlos en estructuras temporarias donde la explosión entusiasta inicial permanece siendo suficientemente poderosa. Verbigracia, en los comienzos de la Guerra Civil Española, algunas aldeas de Andalucía enviaron todos sus dineros a Madrid para ayudar al Gobierno de la República, efectuándose luego la distribución de víveres (leche, etc.), entre los habitantes, de modo gratuito y de acuerdo con la cantidad de miembros de cada familia.

se apoderará de todos los resortes por propia iniciativa y hasta por la violencia, si es necesaria. Saint-Simon opta por la persuasión más bien que por la fuerza bruta, basándose en que es ridículo asumir que el despotismo estará siempre justificado por la ciencia.[8] Este escritor se daba cuenta que, hasta sus tiempos, las gentes habían dedicado solo esfuerzos aislados e individuales con el propósito de dominar la naturaleza. Según decía, la mayor parte de los trabajos individuales resultó destructiva porque una facción dedicaba sus fuerzas a dominar a la otra, mientras ésta gastaba lo más precioso de su destreza en resistir esa dominación. Y sin embargo, y a despecho de estas pérdidas enormes de energía, la especie humana ha alcanzado, al menos en los países más civilizados, un grado notable de bienestar y de prosperidad. Al llegar a este punto Saint-Simon se pregunta hasta qué alturas podría remontarse el hombre si no se desperdiciasen tantos esfuerzos, si la gente —y los países— cesara en sus intentos por dominarse unos a otros y se organizase acordadamente.[9]

Por lo visto, nunca se le ocurrió a dicho pensador preguntarse si ese nivel admirable de prosperidad que descubre en torno de él no se debe precisamente a la libre empresa, y si lo que él considera "desperdicio" no forma, en realidad, parte de manera esencial de todas las empresas humanas. Ni tampoco se le ocurrió reflexionar, como a su algo más joven contemporáneo Tocqueville, acerca de si este sistema nuevo no va a originar "una nación dentro de cada nación", un "poder tutelar y monstruoso" por encima del resto, que prevé y atiende sus necesidades, gobierna su industria, regula sus legados de propiedades y subdivide sus heredades", ahorrándoles "el trabajo de pensar y todos los problemas del diario vivir".[10]

Aceptando, sin darse cuenta de ello, la falacia de que la propiedad poseída por el Estado es propiedad que no posee nadie, Saint-Simon cree que el establecimiento de un bienestar económico asegurará la desaparición del poder y de la dominación entre los hombres. Esta suposición puede encontrarse también en Strachey:

[8] *Textes Choisis*, Editions Sociales, 1951, pp. 83-84.
[9] *Ibid.*, p. 128.
[10] Tocqueville, *op. cit.*, p. 119 (véase la cita completa en un párrafo anterior).

La democracia contemporánea es la difusión del poder a través de la comunidad. Pero esta difusión, cuando se la impulsa más y más, termina por causar la eliminación del poder mismo. Porque aparece claro que cuando todos tengan exactamente la misma dosis de poder, nadie podrá ejercerlo sobre sus conciudadanos. Por supuesto que esto resulta, hoy en día, un ideal todavía remoto: es el ideal de la cooperación perfecta dentro de la libertad perfecta.[11]

Ya hemos señalado anteriormente que una de las características del pensamiento utopista es la asunción por parte de todos éstos de que sus sueños podrían concretarse *si* los preceptos morales pudieran domeñar y dirigir a las fuerzas de la Historia y *si* se pudiesen eliminar las diferencias entre los hombres. El pensamiento de Marx debe ser considerado como superior al de otros utopistas porque él ha encontrado un mecanismo mediante el cual pueden efectuarse transformaciones, y ha basado sus predicciones en el análisis histórico de las transformaciones previamente ocurridas durante la acción de ese mismo mecanismo. A pesar de esto, con ello no queda justificada la pretensión de Marx de haber hecho ciencia.

El período de transición según Marx

La afirmación de Wells de que los sistemas utopistas modernos son de tipo dinámico se aplica, mejor que a cualquier otro, al de Marx, pues este pensador sostenía que toda la historia no es más que una transformación de la naturaleza humana, esto es, de todas las relaciones sociales en una época determinada; relaciones que, a su vez, son las creaciones transitorias de fuerzas productivas y, por lo tanto, deben ceder su lugar a nuevas formas sociales bajo el impacto de las nuevas fuerzas productoras en desarrollo. Las clases sociales resultan necesarias solo ahí donde la productividad ha evolucionado poco. Pero en la fase presente, y siempre siguiendo el pensamiento de Marx, las fuezas productoras permiten realizar la dictadura de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría. Se tiene así que, entre la sociedad capitalista y la comunista, yace el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra y, paralelamente con esto, existe también el período de

[11] Strachey, *op. cit.*, p. 217.

transición política en el cual el Estado no puede ser otra cosa que el instrumento de la dictadura revolucionaria del proletariado.

A pesar de aquello que algunos de los discípulos de Marx puedan haber quitado, o agregado, a sus doctrinas, la mayoría de ellos están de acuerdo en cuanto a la inevitabilidad de la lucha de clases y a la necesidad de la dictadura del proletariado. Y, hace apenas unos años, el 28 de setiembre de 1962, para ser más precisos, la décima sesión plenaria del comité central del partido comunista chino puso de relieve en su comunicado que la lucha de clases señala al período de revolución y dictadura proletarias, y que ella continuará a través del período histórico de transición del capitalismo al comunismo —transición que, a lo que parece, va a durar decenas de años, o más todavía.

Marx consideraba que la transición iba a irrumpir mediante la insurrección armada del proletariado entero, esto es, de la mayoría de la población, la que vencería al Estado burgués —a su policía, a sus fuerzas armadas y a su aparato gubernamental—. Comentando los sucesos de la Comuna de París, afirmaba que cuando la mayoría de las gentes sobrepuja a sus opresores, ya no existe más la necesidad de fuerzas profesionales de represión. Y a medida que se va incrementando el porcentaje de funciones estatales autoritarias ejercidas por la totalidad del pueblo, tanto menos se necesita la autoridad estatal, con lo que ya empieza a desaparecer el Estado mismo. Este análisis es seguido por Lenín en su obra *El Estado y la Revolución*, concluyendo de él y del ejemplo de la Comuna citada, que esos cargos representativos de la autoridad del Estado implican la ejecución de funciones tan sencillas y tan modestamente remuneradas (Marx había apuntado que la Comuna no le pagó a ninguno de sus funcionarios más de lo que cobraba un obrero corriente), que todas ellas podrán ser confiadas a hombres y mujeres que conozcan las cuatro operaciones aritméticas. De esto se deduce que los funcionarios mismos serán completamente reemplazables en cualquier momento y no pensarán nunca en constituir una casta separada de burócratas privilegiados.

Con este paso, el Estado cesa de ser tal en el sentido propio del término. En una carta a Bebel, escribía Engels que, con el establecimiento de un régimen socialista, el Estado se disuelve y desaparece. Más tarde, Lenín, al tiempo que indica la convergencia

de los caminos del marxismo y del anarquismo hacia una meta común, estudia la manera en que han de proceder los marxistas. Todos los instrumentos, medios y procedimientos del poder estatal serán esgrimidos ahora contra los explotadores: todo el curso de las operaciones resultará invertido cuando la nueva y temporaria función del Estado (ahora conquistado por el proletariado) sea empleada para reprimir a la burguesía.

Varios decenios después —es decir, en esta época de pactos y compromisos por la que están atravesando los comunistas— ese período de transición es descrito en términos menos brutales —y esto, si no en la doctrina, por lo menos en la práctica—, de manera que el instrumento principal de la transición es concebido como cooperación con todos los elementos revolucionarios, democráticos y progresivos, en una situación determinada. De ello es una muestra la recomendación de Henri Lefèbvre a las "izquierdas", para que, unidos, ayuden a profundizar la democracia y no a eliminarla. Pues ellas no pueden oponerse al socialismo, y por lo tanto al comunismo, sin destruir su propia esencia. El papel de las "izquierdas", explica, es el de actuar con eficacia en todas las posibles modalidades de la transición al socialismo y al comunismo, de modo que ésta pueda ocurrir con los menores daños y violencias posibles. Los desacuerdos con los socialistas o con los comunistas no pueden afectar ni los objetivos a largo plazo ni los a corto plazo del proceso global, sino solo al ritmo y a las modalidades del período de transición.[12]

El Estado del bienestar o la transición a Utopía

Esta dilución del elemento verdaderamente revolucionario presente en el tránsito al socialismo, la que se descubre cuando se estudia, sucesivamente, primero a Marx, después a Lenín y, por último, a Lefèbvre, ha sido posibilitada por la evolución del intercurrente Estado centralizado del bienestar, el cual ha sido bosquejado para absorber los vientos que debían impulsar las naves de la revolución. El interrogante aquí es el siguiente: ¿este Estado del bienestar, domestica y organiza a la idea revolucionaria, o bien es un simple servidor de los objetivos finales de la revolución, gracias a que ajusta las actitudes de

[12] Henri Lefèbvre, *La somme et le reste*, La Nef de Paris, 1958, I, p. 221.

la gente al mundo post-revolucionario? El hecho es que el concepto de un Estado (o de una comunidad) que domine y regule las vidas de sus ciudadanos ha sido, en todas sus partes, aceptado en esta segunda mitad del siglo veinte. Y si bien todavía se discute mucho, por lo general en una esfera teórica y poco importante, acerca de aquello que Lefèbvre denomina "el ritmo y las modalidades" del pasaje, las polémicas sostenidas en estos últimos decenios han consistido meramente en quién habrá de coordinar, batuta en mano, los últimos compases de esta gran "ouverture" hacia el abrazo fraternal humano: si el Estado, o la raza, o el Imperio ideológico, o bien el Gobierno Universal. Cualquiera prevalezca, la tendencia que se ha venido manifestando desde hace largos años ha sido la correcta: el mecanismo marcha puesto a punto; todos los días se toman decisiones de corto alcance pero concretas; solo se discuten algunas medidas teóricas.

En fecha tan temprana como el año 1891, ya fue esbozado el proceso general por Chauncey Thomas en su novela utopista *The crystal button.* A la comunidad se la describe como viviendo en el Año de la Paz 4872 (que representa 1372 años transcurridos después de 3500 pertenecientes al calendario de *Anno Domini*). Los personajes de la novela hablan de los finales del siglo XIX casi como si se tratase de una época prehistórica pero en la cual ciertas señales indicaban ya el contorno de las cosas por venir. El profesor le dice a Paul Prognosis, el bostoniano que sueña con el futuro:

> Hasta en aquellos tiempos ya se notaba que los pequeños intereses comenzaban a ser absorbidos por corporaciones, y éstas por monopolios gigantescos. Mediante pasos efectuados a un ritmo lento y en una atmósfera pacífica, ese movimiento fue progresando hasta que el gobierno mismo vino a estar en posesión de aquellas industrias que resultaban de primordial interés público, incluyendo a todos los medios de comunicación y de transporte, los seguros de vida y contra incendios: y la cuestión de la propiedad de la tierra se arregló de la misma manera.

Aun en los pocos años que nos separan desde la época en que Chauncey Thomas escribió estas líneas, las proclividades por él detectadas se han vuelto incomparablemente más intensas. El Estado del bienestar es ya un hecho aceptado; coexisten dos imperios ideológicos; y tanto estos dos imperios ideológicos

como el Estado del bienestar se parecen cada vez más el uno al otro, tanto en las técnicas que emplean como hasta en ciertos lineamientos fundamentales de su modo de pensar. Es verdad que el gobierno universal sigue siendo solo una imagen lejana, pero hay muchos estadistas de sólida reputación que hablan de él como de una posibilidad claramente distinguible.[13] A su manera, hasta Adolfo Hitler creía que se encontraban en plena gestación unidades mayores que los estados de su tiempo, y que esa transición requería la destreza de políticos de su talla. Y así le hablaba a Herman Rauschning:

> El concepto de nación ha perdido su sentido. Tenemos que liberarnos de esa idea falsa y colocar en su lugar la de raza. Al Nuevo Orden no es posible imaginarlo en términos de fronteras nacionales de los pueblos con pasado histórico, sino en términos de raza que trasciende esos límites... Sé perfectamente bien que en el orden científico no existe tal cosa como una raza. Pero, por ejemplo, usted como granjero no puede llevar adelante y de manera satisfactoria la cría de sus animales sin ayudarse con el concepto de raza. Así yo, como político, preciso una idea que me permita abolir el ordenamiento sobre la base histórica que ha existido hasta ahora, suplantándola con otro enteramente nuevo y antihistórico fundado sobre base intelectual.[14]

Menos nebuloso y romántico y con señales de la influencia del Estado Romano, Mussolini escribía que al pueblo hay que apreciarlo cualitativamente y que, por lo tanto, puede ser representado por la voluntad de unos pocos y hasta de una sola persona. A este respecto, el juicio no le corresponde al individuo sino al Estado, pues el Estado significa la totalidad de los ciudadanos y su formación es la formación, en las masas, de una conciencia para sus individuos. De aquí la necesidad del Partido y de todos los instrumentos de propaganda y de educación que utilizó el fascismo para hacer del pensamiento y de la voluntad del Duce el pensamiento y la voluntad de las masas. (Confr. la *Enciclopedia Italiana*, Vol. XIV). Resulta

[13] Cuando la India sufrió en 1962 la invasión de las tropas comunistas chinas, los políticos de aquel país consultaron a Nehru acerca de qué pensaba hacer. Éste les contestó, sencillamente, que hacia el año 2000 los conflictos fronterizos iban a ser cosa del pasado ya que todos los países serían provincias de una única organización mundial.

[14] Tomado del libro de A. Bullock, *Hitler*, Harper & Bros., Nueva York, 1952, pp. 363-4.

muy comprensible que la mente de Mussolini, de escaso entrenamiento teórico y formada por la sola lectura de algunos eminentes doctrinarios socialistas, se encontrase en pugna constante con algunos conceptos incompatibles entre sí: masa, derechos del individuo ("el Estado fascista organiza a la Nación pero le deja al individuo un margen suficiente"), Partido y jefe absoluto. Pero se encuentra siempre presente el *leitmotiv* utopista del siglo XX: los individuos tienen valor únicamente cuando se fusionan en un todo. Así, afirmaba el estadista citado: "Para el fascista todo está comprendido dentro del Estado y nada espiritual ni humano existe —y, con mucha menos razón, sería capaz de poseer valor alguno— fuera del mismo... El Estado fascista —que es la unificación y la síntesis de todo valor— interpreta, desarrolla y potencializa la vida entera del pueblo".

La función de la educación durante la transición

El período de transición a Utopía ocurrirá, de acuerdo con los pensadores utopistas mismos, en forma de revolución y una vez que el mecanismo evolucionista haya agotado toda su fuerza, o bien con las características de una catástrofe, o bien cuando la humanidad haya adquirido un estado de madurez suficiente. Sin embargo, ha sido la educación la que, a todas luces, ha hecho andar al mundo los pasos más decisivos en esa dirección, pues cada generación nueva agrega potenciales nuevos para alcanzar el cometido antedicho. El utopista se ve impedido de creer en la existencia de un alma humana permanente; pues si así lo hiciese no podría esperar efectuar una ruptura total dentro de la larguísima cadena de las generaciones; además, tendría que aceptar que cada generación puede sufrir una evolución similar y constantemente repetida que, partiendo de la infancia con sus fantasías, llegue hasta la edad provecta con su resignación, y que, aunque originase en la correntada de la edad adulta algo nuevo, ello se parecería, empero, a algunas cosas bien viejas. Con todo, a menos de considerar a la naturaleza del hombre como algo permanente, no podemos hablar ni de civilización, ni de las lecciones del pasado, ni de las mentes que se comunican a través de los siglos.

Y sin embargo, el utopismo no ceja en sus esfuerzos por crear, en un momento determinado de la historia, un sistema educacional cuya misión será no solo transformar a los contemporáneos, sino además a todos los hombres por venir. Un prerrequisito esencial de este sistema educativo y que es aplaudido y defendido fervorosamente por todos los utopistas, es la necesidad de sacar a los niños del área del cuidado de sus padres. Pero esta incongruencia le causa mucho asombro a uno, pues, aun concediendo que eso es necesario durante *un período*, esto es, el lapso en el cual tiene lugar la gran ruptura entre lo nuevo y lo viejo, si el producto nuevo es confiable desde el punto de vista de la cohesión utopista no se comprende por qué los progenitores del tiempo venidero no pueden estar encargados de instruir a su prole dentro del espíritu renovado en el cual ellos mismos fueron criados. Y es que el utopista se traiciona a sí mismo, porque, muy en lo hondo de su corazón, sabe que el abuelo Adán sigue estando siempre presente dentro de los padres —es decir, de los adultos— a pesar de los nuevos sistemas de educación. De esto se deduce, con claridad suma, que la construcción de Utopía es imposible, ya que esa labor de cohesionamiento debe renovarse tras cada vuelta al circuito, esto es, al nacer una nueva generación.

Agreguemos todavía una comprobación: los utopistas prefieren trabajar con la juventud. La gente anciana de la República ideal de Platón ha sido enviada lejos, a los campos. El plan de los exiliados comunistas franceses en Londres (año 1840) preveía que los niños de cinco años se sacaran del hogar paterno porque ahí se les volvía egoístas inculcándoles ideas chocantes a fuer de heterogéneas. En otras palabras, el niño debe convertirse en un producto lo más homogéneo posible y, por esta razón, no se lo ha de criar en una atmósfera religiosa separadora, sino respirando siempre sentimientos de fraternidad humana y, de paso, apartando todo libro que elogie al régimen imperante en Francia antes de 1789 *(ancien régime)*. En la Icaria de Cabet se permite a los chicos convivir en el ambiente familiar, pero los padres y las madres realizarán serios esfuerzos para evitar de proporcionar a sus hijos las ideas falsas, los errores y los prejuicios que antiguamente les eran sugeridos por sirvientes y por campesinos ignorantes.

Hasta en aquellos casos en los que se trató de llevar a la práctica las sociedades utopistas, como por ejemplo en Oneida, N. Y., Estados Unidos, se tomó cuidado particular para supervisar las relaciones familiares, pues, como observa Raymond Ruyer,[15] la exclusividad

15 *L'Utopie et les Utopies*, Presses Universitaires de France, París, 1950, p. 49.

representa un peligro para la solidaridad comunal. Entre los Huteritas la familia era el canal por el cual el capitalismo drenaba su caudal hacia la comunidad. Los Perfeccionistas de Oneida confiaban en ahuyentar este peligro para la solidaridad colectiva desalentando toda afición exclusiva.

No debe sorprendernos que muchos utopistas contemporáneos tengan en tan alta estimación las doctrinas Zen. Para alcanzar al *satori* (despertar), escribe G. Renondeau, una persona debe expeler de su mente todo lo que la ata a este mundo y a su estructura; luego debe concentrarse sobre problemas abstractos para desarraigar la rutina de la vida y abolir las reglas de la lógica. La finalidad última de estos esfuerzos es liberar la mente de todos los principios educacionales, filosóficos y religiosos aprendidos desde la infancia.

Una vez separado el niño del círculo familiar y conseguida la desintegración de la familia, puede darse comienzo a la creación del hombre nuevo. Por supuesto que lo primero que se hace es instruir en las nuevas asignaturas. En la obra utopista de Luis Sebastián Mercier *Memorias del año 2500*, publicada en París en 1770, se le informa al viajero, quien ha preguntado a su guía si a los chicos se les enseña latín y griego, que existen disciplinas más importantes para ellos. En tanto que antes se les enseñaba a los niños las lenguas muertas porque se creía que contenían toda suerte de ciencias, se ha descubierto que con ello no adquieren ninguna idea acerca de la gente con la cual tienen que convivir. En la nueva sociedad, continúa el guía, los chicos aprenden el idioma nacional y hasta se les permite que lo modifiquen a su sabor porque lo que se necesita es gente elocuente y no gramáticos. Escasa es la Historia que se les enseña porque es ésta la desgracia de la humanidad, y cada una de sus páginas está cubierta de crímenes y de locuras.

Pero no solo se renuevan las disciplinas sino también los métodos de instrucción. En la Icaria de Cabet se le enseñará a cada niño todo lo posible y con empleo de una metodología que hará a cada materia fácil, de asimilación rápida y satisfaciente. Cada lección será como un juego, y cada juego como una lección. Todas las facultades inventivas de los miembros del Comité respectivo se dedican al diseño y perfeccionamiento de tales métodos y, doquiera la experiencia indique la superioridad de una nueva técnica, se la adopta prestamente. La belleza ornamental, las comodidades y muchas otras ventajas de las escuelas de Icaria se combinan con la paciencia, la gentileza y la competencia de los maestros, con la atrayente simplicidad de los métodos, la claridad de las demostraciones, la mezcla de juego y estudio —para realizar el sueño de Cabet.

El hombre nuevo

Empero, el objetivismo real se encuentra situado más allá de las asignaturas y de los métodos: se trata de crear un ser humano nuevo. Mucho ha sido escrito, tanto en la literatura utopista como en la enemiga de esta rama, acerca del hombre ideal del futuro. En el pasado se lo pintaba a veces como un ser disciplinado, carente de imaginación y acostumbrado a trabajar duro que, después de cumplir con su labor cotidiana obligatoria se dedicaba "al juego y a la holganza" con el mismo celo y el mismo espíritu austero; otras, como un *bon vivant*, al estilo de los residentes de la *Théleme* rabelaisiana: levantándose tarde, bebiendo fuerte, persiguiendo a las mozas y, en general, haciendo lo que les place de acuerdo con el lema: *"fais ce que voudras"*.

La literatura antiutopista contemporánea puede ahora cebarse sobre una presa que ha desplazado a la despreocupada alegría de un Rabelais y a las sórdidas regimentaciones de un Cabet, de un Fourrier, o de un Mercier. En el siglo presente, las ideologías del marxismo, la democracia masificada, el nacional-socialismo alemán y el socialismo revolucionario, han transportado a la Utopía desde los libros hasta su realización concreta sobre nuestro planeta. El advenimiento del hombre-masa y de los regímenes de "robots" ha espantado a escritores de los que, normalmente, se hubiera esperado que abogasen con entusiasmo por Utopía. De resultas de ello, la moda imperante durante cierto tiempo ha sido escribir invirtiendo el sentido de los textos utopistas, es decir, tomando como blanco de ataque los regímenes totalitarios y sus técnicas deprimentes. Kafka y Nabokov *(Invitation to a beheading* y *Bend sinister)* le han añadido un poco de imaginación a la crítica rígida y, principalmente, de contenido político, de un Orwell, y a la social de un Huxley.

Todos estos escritores originaron una reacción natural y saludable contra los elementos utopistas en nuestra vida del siglo XIX así como también contra las perspectivas que se van acumulando para el siglo XXI, y ello subrayando los aspectos grotescos y de-

formes. Empero, debe dejarse sentado que el utopismo actual no se halla interesado en crear organizaciones paramilitares que desfilen a paso de ganso ni Führers más o menos payasescos, si bien éstos pueden ser productos secundarios del incremento transitorio del poder, concentrado en las manos de funcionarios de partido o de científicos y fortalecido por la impaciencia de intelectuales utopistas. El utopismo moderno, según la ya citada expresión de Wells, es de tipo dinámico: sueña con una humanidad desplazándose por el camino que conduce a su transformación en Dios: entrevé a los individuos como seres indefinidamente móviles, en expansión constante, cósmicos y parecidos a los dioses.

Resulta característico de los utopistas el que ellos pretendan efectuar mucho más que convertir a los colegios en centros de adoctrinamiento y ajuste: lo que esperan es que la nueva mentalidad sea modelada por el clima social entero, el que a su vez estará impregnado de bondad, de racionalidad y de dinamismo. Dado que nuestra existencia toda no va a ser otra cosa que un proceso ininterrumpido de educación, se sigue que debemos configurar a las instituciones y a la cultura para que ellas, a su vez, nos inspiren solo las motivaciones más generosas.

¿Qué puede esperarse que surja de este proceso educacional? La respuesta merece ser analizada. En tanto que el utopista sostiene que desea llenar a su Utopía con gente excepcional —es decir, con quienes muestren poseer una de esas inteligencias que todo lo abarcan y además una virtud extraordinaria—, en realidad él desconfía de los individuos, particularmente de los brillantemente dotados; y sin embargo, aspira a conferirle a la colectividad cualidades sublimes. En tanto que el utopista es bien capaz de hablar de la educación como de una institución que despierta al talento o que lo nutre, en verdad no piensa literalmente en esto, porque lo que desea es excluir a la excelencia como meta del individuo y en cambio regimentar a las gentes hasta que fundan sus personalidades con la masa común. Pues él razona así: lo que en apariencia pierde el individuo constituye en realidad una ganancia, ya que ahora sus talentos privados no pondrán en peligro la marcha de la humanidad hacia un futuro brillante.

El comunista Babeuf, ejecutado en uno de los últimos coletazos de la Revolución Francesa, usó los términos más violentos para abominar de lo sobresaliente. Eso de la superioridad de talento o de habilidad, decía, es una mera ilusión que solo sirve a

quienes conspiran contra la igualdad y la felicidad humanas. Pues remunerar mejor a aquéllos que efectúan una labor que demanda un grado mayor de inteligencia es absurdo y es injusto, por la sencilla razón de que no pueden consumir más que los demás. Y si una persona puede trabajar tanto como otras cuatro juntas, ¿va a percibir por ello un salario cuádruple? Babeuf responde que no, que un individuo así sería en verdad equivalente a alguien que interviniese en una conjuración contra la comunidad para destruir su equilibrio y su igualdad y, por tanto, debe ser suprimido por sus congéneres como si se tratase de una maldición social, debiéndose, por lo menos, obligarle a ejecutar el trabajo de un solo hombre y por una paga también unitaria.[16]

La pasión por la igualdad ciega al utopista hasta el extremo de no reconocer que la sociedad, como un todo, está basada en la desigualdad humana en estos dos aspectos: el inventor, el innovador, el hombre excepcional crea algo nuevo y asegura así un progreso continuo; los demás, o tratan de ser émulos de aquél, o, simplemente, mejoran su existencia beneficiándose con su creatividad. Ahora bien, negarle a este individuo de capacidad desusada una compensación extra —salarios más altos, honores, prestigio, mayores responsabilidades— es extirpar su inventiva. El estado lamentable de los regímenes socialistas muestra que ninguna cantidad de entusiasmo colectivo, oficialmente estimulado y en procura del bien común definido de manera artificiosa, puede sustituir a la incentivación y a la recompensa otorgadas al individuo. Resulta significativo que en las sociedades comunistas las ventajas "capitalistas" son concedidas a los pocos a quienes el régimen les debe sus logros más espectaculares, como, por ejemplo, la tecnología espacial y la producción de aeronaves. Estos científicos viven en medio de gran lujo; poseen sus casas de campo privadas, viajan en automóviles conducidos por choferes particulares y efectúan sus compras en negocios especiales. Y sin embargo, el utopista insiste en forjar el entusiasmo colectivo y en alimentar esperanzas de que el hombre nuevo se integrará dentro de la excelencia colectiva.

El concepto dinámico del utopismo exige que el ser humano del futuro carezca de cualidades estáticas, como, por ejemplo, el conocimiento, la cultura, virtudes, convicciones y principios, poseyendo en su lugar

16 Véase el libro de Maxime Leroy *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, NRF, París 1946, pp. 75-76.

cualidades de movilidad o de cambio: debe ser capaz de adaptarse a la aventura global y posiblemente cósmica de la humanidad; que muestre disposiciones que se satisfacen con algo de contenido nebuloso y ubicado en un porvenir bastante vago. A la juventud hay que proporcionarle una educación, apuraba el pedagogo Gastón Berger,[17] una educación cuyos principios, espíritu y contenido, deben ser todavía descubiertos. Las gentes no deben permanecer fijadas en una actitud dada: tienen que ser flexibles y aprender a ser felices en el movimiento.

En el número de octubre de 1961 de la revista *Prospective*, editada por el profesor Berger y dedicada a los estudios pedagógicos, se puede leer cómo se elaboran los objetivos de esta disciplina. Los individuos deben gozar de salud física, de equilibrio y de un desarrollo global; deben hallarse en condiciones de tomar decisiones rápidamente aun en cuestiones de mucha importancia, pero, al mismo tiempo, deben mostrar paciencia y moderación frente a las complicaciones; deben ser capaces de emplear a voluntad sus facultades intelectuales, emocionales, imaginativas y estéticas; deben ser optimistas, generosos y profundamente sociables; y, para terminar, deben estar cultivados, poseer una curiosidad vivaz, un conocimiento especializado y el sentido de las ideas generales. En resumen, quienes colaboran en esa revista presentan como deducción final que los niños deben aceptar al mundo moderno con optimismo y confianza, pero que el adolescente, desgraciadamente, va a angustiarse cuando se tope realmente con la vida que llevan los hombres y descubra sus facetas absurdas. Sin embargo, esos autores explican, con gesto de triunfo, que esa angustia es debida a que la educación que aquél recibe se preocupa exageradamente por el pasado.

Y este pasado debe ser aniquilado, ya que Utopía —la madurez del hombre, la interfusión de la humanidad— está frente a nosotros y la humanidad en conjunto, aunque no sus miembros individualmente —y el utopista siempre subraya esta distinción—, ha alcanzado el punto donde ya es capaz de elegir su propio destino. Como escribe el doctor Lawrence K. Frank: "la civilización industrial avanzada no puede funcionar si dentro de ella persisten las decisiones y las elecciones inmotivadas de gente ignorante". Estos últimos deben actuar después de recibir "la educación y los consejos persuasivos de los servicios de orientación". Pero, para lograr tales cambios de largo alcance en las relaciones societarias, el doctor Frank sugiere que se aproveche a las escuelas porque ellas son "los ejes institucionales" alrededor de los cuales se efectuará "la transformación del orden social". La educación que en ellas se brinde "deberá ahora, aparentemente por vez primera, abocarse a la difícil tarea de ayudar a los estudiantes a desaprender, es decir, a liberarse de toda la masa de creencias, postulados y amén de la así llamada «sabiduría popular», esto es, de lo tradicional pero obsoleto".[18]

Ya sea que el budismo Zen desee hacer tabla rasa con todo lo aprendido, o que Mercier y los comunistas chinos saquen a los niños del seno de sus familias, o que el doctor Frank asigne a los colegios la labor de extirpar las tradiciones, en todos los casos los utopistas siguen siendo impotentes y faltos de toda imaginación cuando quieren rellenar el vacío que ellos mismos han provocado. El momento en que se sienten más cohibidos es siempre aquel cuando, finalizado su itinerario fantástico hacia Utopía, no hallan aquí nada concreto ni positivo. ¿Cómo ha de enseñarse la "movilidad"? ¿Cómo se hace para originar un vacío total en la mente y el alma humanas? ¿Cómo se puede extraer a los niños de sus familias sin que suceda el colapso de toda coexistencia social —la solidaridad familiar y el incentivo individual—? ¿Qué queda por enseñarles a los adolescentes cuando está prohibido fijar en sus mentes y en sus personalidades, principios, convicciones y conocimientos?

Resulta pues que la ruta a Utopía está predestinada a permanecer por siempre como un camino sin fin; un corredor que no desemboca en parte alguna.

17 *Cahiers Pédagogiques*, nº 32, enero, 1962, pp. 55-56.

18 *Esprit*, enero de 1959; se trata de un simposio acerca de las ciencias sociales en América.

CAPÍTULO VII

EL MAL GOBIERNO

Es cierto que el pasaje a Utopía no lleva a ninguna parte, pero también es verdad que, en ese caso, nadie cometería pecado. Y sin embargo, los pecadores existen en un número mucho mayor que los santos. El hombre es libre para usar su cuerpo y su mente; y así como puede ensuciar su cuerpo, así resulta mucho más capaz de dejar que su intelecto vague libremente a lo largo de extraños caminos imaginarios, incluso de recorrer callejones sin salida.

En el terreno político, la imaginación del hombre se ve fuertemente ayudada por su *libido dominandi*, de modo que no es solo su intelecto lo que lo acicatea, sino que queda literalmente deslumbrado por las ilimitadas posibilidades del poder. El resultado es que una persona es perfectamente capaz de ejercer violencia sobre la naturaleza o sobre quienes le rodean, valiéndose de este razonamiento sencillo: "si puedo hacerlo, ¿por qué no lo voy a hacer?" Siempre resulta más fácil desatar la imaginación y los instintos de uno que imponerles restricciones, pues éstas implican la existencia de una autoridad superior que es la invocada por el hombre cuando se somete voluntariamente a la moderación; si él niega la autoridad superior, entonces solo le queda la versión secular de la regla dorada —el liberalismo de John Stuart Mill— para recordarle sus limitaciones: "la esfera de acción de una persona debe encontrarse limitada por las esferas de acción de las demás". En este punto, aparece una nueva tentación, a la que podríamos denominar la tentación utilitaria: ¿por qué no incrementar la felicidad del mayor número aun cuando eso ocasione la infelicidad de la minoría? De aquí pro-

viene la tentación utopista: ¿por qué no hacer feliz a cada cual mediante su cooperación total con cada otra persona, de modo que todos participen del monto infinito de la felicidad disponible? Como se ve, no se trata más del liberalismo tolerante, aunque difuso, de Mill, sino del totalismo utopista de un Erich Fromm en su obra *The sane society*, esto es, la promesa de que la enajenación cesará cuando se logre "la experiencia de la unión con otra persona, con todos los hombres, con la naturaleza entera, pero siempre con la condición de que cada uno retenga el sentido de su integridad y de su independencia".[1]

Si las gentes viviesen en estado natural, confraternizarían

Como hace notar el profesor Dante Germino, Fromm está de acuerdo con Fourrier y tantos otros en sostener que mediante una organización social apropiada —el agrupamiento de los ciudadanos dentro de "comunidades de trabajo"— desaparecerían todas las desigualdades y el hombre devendría totalmente autónomo.[2] Las páginas de Fromm se hallan coloreadas con los tintes marxista y utopicosocialista, lo que se advierte, por ejemplo, en que convierte al reparto equitativo de las labores en la condición principal de la igualdad, y porque su garantía para que los obreros se enriquezcan y se vuelvan "autónomos" es que el trabajo se efectúe en un contacto hombre-a-hombre. Es de importancia comprender el principio fundamental que anima a Fromm, Fourrier y a todos los demás utopistas. A causa de que seguimos viviendo en la era de las construcciones utopistas de corte socialista —y esto como reacción ante la industrialización desenfrenada—, el gran fetiche es el trabajo y se espera que, una vez organizado, determine todas las tentativas y todas las perspectivas del hombre. Y afirman los socialistas que entonces el "trabajador" será honesto de una manera diferente, va a amar de modo distinto y gozará de la vida también en otra forma. Sin embargo, si se prescinde de la visión que del hombre tienen los socialistas, esto es, como siendo esencialmente "el obrero", un transformador de la naturaleza, un consumidor de los productos de ésta,

1 Publicado por Holt, Rinehart y Winston, Nueva York, 1955, p. 32.

2 Véase "Eric Voegelin's contribution to contemporary political theory", *The Review of Politics*, julio, 1964.

entonces se descubre que lo sustancial en la motivación utopista es un concepto mucho más básico que el citado.

Pues hablar de la "fraternidad de los trabajadores", aun manteniendo a esta idea recubierta por una espesa malla de complicadas doctrinas económicas y sociológicas, equivale meramente a expresar con otras palabras que los hombres se aman el uno al otro cuando se les permite acercarse despojados de los velos que ocultan lo humano que llevan, desnudo, debajo. La idea de "obrero" constituye la noción, para los siglos decimonoveno y vigésimo, del *hombre tal como es*; es decir, del hombre despojado gracias a las experiencias fundamentales del trabajo y del contacto con la naturaleza de todas las adherencias sociales, culturales y religiosas con las cuales la sociedad lo ha agobiado; él es el hombre natural, dirían los marxistas; se trata del segundo Adán, afirmarían los utopistas cristianos, agregando acto seguido, para reforzar sus palabras, que Jesús también era un obrero y que abandonó su condición de trabajador manual solo para asumir su rol divino.

¿Y qué sucede con el concepto de "fraternidad"? Al revés de la creencia cristiana que enfatiza la salvación del individuo como tal, los utopistas creen en la salvación de la humanidad de modo colectivo. Nadie puede ser dejado afuera, pues Dios es realmente "la humanidad toda"; si tan solo quedase un ser humano sin salvarse, se introduciría un elemento de división dentro de la total espiritualización (y los utopistas prefieren emplear esta voz y no "salvación") de la sustancia universal. El resultado sería, como se comprende, Dios menos uno —lo que configura un escándalo para el utopista, pues él no cree en el pecado ni en la condena—. Por lo tanto, la idea de fraternidad está ligada al principio de cohesión —o de interfusión, como reza en los textos de los utopistas más impacientes— que eleva a los hombres a un estado en el que las simples manifestaciones de su carácter humano perfecto reemplazan a todas las relaciones previas, imperfectas. Cuando se alcance esta situación, la comunión de cada hombre con otro hombre será tan evidentemente completa, que no habrá necesidad de intermediarios, de instituciones o de grupos sociales, voluntariamente formados, para esa relación entre individuos y, en cierto sentido, del individuo consigo mismo. Es, pues, justa la apreciación del profesor Tucker, según la cual "la humanidad socializada de Marx permanece no solo exenta de clases, sino también desprovista de Estado, de leyes, de la

institución de la familia, de religión: se trata, pues, de una colectividad, en general, sin estructuras y compuesta por individuos completos que viven en armonía consigo mismos, cada uno con el otro, y con la naturaleza antropológica fuera de ellos".[3]

SOLO LOS HOMBRES IMPERFECTOS NECESITAN UN GOBIERNO

El principio utopista sobre el cual se basa esta afirmación es el siguiente: cuando la humanidad alcance perfección o madurez suficiente prescindirá del gobierno por considerarlo asiento y, a la vez, síntoma del mal. Porque, argumenta el utopista, necesitamos un gobierno solo en la medida en que somos imperfectos. El hombre perfecto, añade el humanista, es él mismo su propio gobierno desde el instante en que se percata que es la medida de todas las cosas y, por lo tanto, responsable por su propia conducta.

La desaparición del poder político —poder del hombre sobre el hombre— es el ideal y se efectuará por evolución o, quizá, por revolución. En cualquiera de ambos casos, y durante su transcurso, el individuo reabsorberá en sí al ciudadano abstracto del Estado, si nos atenemos a lo escrito por Marx en su ensayo acerca de la cuestión judía. Seguirá disponiendo de poder social y, a decir verdad, de una cantidad cada vez mayor del mismo, pero no va a permitir que se lo separe de él para formar el poder político: en una palabra, no va a permitir su institucionalización. Proudhon enunció este principio de asociación en su forma más pura cuando dedujo que, al celebrar un contrato, cada contrayente es su propio patrón. Y si él pudiera contratar con cada persona y si cada grupo de ciudadanos, cada comuna, cada cantón, cada departamento, cada corporación, cada compañía, y, constituido por un convenio similar y considerado como persona de existencia ideal pudiera tratar con esas entidades, las cosas sucederían exactamente como si la voluntad de cada uno se repitiese *ad infinitum*. Las leyes serían las leyes de cada cual y, si a este nuevo orden de cosas se lo bautizase con el nombre de gobierno, éste sería el gobierno de cada uno dentro de un régimen de contratos que substituiría al régimen de leyes. Es difícil comprender cómo la "sociedad contractual" diferiría de una sociedad regulada por leyes, porque salta a la vista que el que viola un

[3] Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961, p. 201.

contrato se coloca a sí mismo fuera de este sistema y entonces no cabría otro remedio que tratarlo a base de leyes.

La idea central respecto de la cual se hallan de acuerdo tanto los utopistas religiosos como los ateístas es la necesidad de que el individuo reabsorba al ciudadano, la necesidad de que se redima tras su caída que lo convirtió en un animal político. En cierto modo, esto es algo más que un concepto central: se trata de la religión natural de la humanidad, de la misma manera que su corolario filosófico, el panteísmo, es "la inclinación natural permanente de la mente humana".[4] Ahora bien, resulta lógico que una persona diga lo siguiente: "estoy sometido a una presión constante por parte del gobierno, de las Cortes de justicia, de la policía, del ejército, de las oficinas recaudadoras de impuestos y cosas similares. Yo quiero que me dejen tranquilo. Y si todas las personas pensasen como yo, la sociedad andaría mucho mejor, porque ni yo pienso en perjudicar a nadie, ni nadie tendría que pensar en perjudicarme a mí. La verdad es que todos podríamos vivir en paz, sin otro requisito que el que los funcionarios nos dejen solos". Pero si esta persona pensase con un poco más de profundidad, vería en seguida que es imposible que lo dejen solo y que esta imposibilidad arraiga en su propia alma. A pesar de esto, no cabe duda de que parte de la enorme atracción ejercida por el comunismo teórico consiste en su promesa, cuya ruptura y contradicción brutales corren por cuenta del Estado comunista realizado, de que los hombros de la humanidad se verán aliviados de esa carga que soportan en la actualidad: el gobierno y sus funcionarios.

EL RECHAZO DEL PRINCIPIO POLÍTICO

Predominan en toda la literatura utopista los ataques contra el principio político. A este respecto, coinciden los utopismos religiosos y los ateos, como en tantas otras cuestiones. Después de todo, ambos sienten que una corriente irresistible los conduce en la dirección acertada. Semejaban dos barcos navegando uno junto al otro por un río, con el océano como meta: mientras desembocan en éste, las tripulaciones se esfuerzan por persuadir la una a la otra,

[4] C. S. Lewis, *Miracles, a preliminary study*, The Macmillan Company, Nueva York, 1947, p. 85.

mediante el diálogo que se entabla de cubierta a cubierta.

Ellas están de acuerdo en los siguientes puntos:

1) El utopista religioso considera el hecho escueto de la existencia de instituciones de factura humana como prueba de la caída del hombre y de su ceguera para con la brillante luz divina. Traducido al lenguaje del ateo, se enuncia diciendo que las condiciones externas impiden a la humanidad satisfacer sus aspiraciones naturales.[5]

2) Las leyes humanas deben desaparecer, afirma el utopista religioso y todos deben vivir bajo el imperio directo de Dios. A su vez, el ateísta sostiene que cuando todos los hombres acepten a la Razón como al lazo que los liga, todo será armonía.

3) El utopista religioso afirma que la esencia divina penetra lentamente en aquellos que se encuentran demasiado inmersos en la materia o que se aparten de la Divinidad por cualquier otro motivo, y que, por lo tanto, los escasos elegidos —los puros— deben guiar a la mayoría hacia su salvación. En el lenguaje ateo las estructuras y prejuicios presentan aún obstáculos tremendos, de modo que los planificadores de Utopía tienen el deber de sanar, reeducar y guiar a los elementos recalcitrantes.

Los primeros dos puntos tocan al problema del gobierno malo, del cual nos ocuparemos en este capítulo; el punto tercero se refiere al buen gobierno, es decir, al utopismo total (teocracia), que será examinado en el capítulo VIII.

De acuerdo con la idea popular al respecto, el error se encuentra en el polo opuesto a la verdad. En realidad, están muy cerca el uno de la otra, pues el error contiene todos los elementos de la verdad menos uno, pero esta ausencia posee consecuencias enormes. Se puede imaginar a ambos como dos pares de carriles: un tren se desliza a lo largo de uno de esos pares hasta que, en cierto punto, un cambio equivocado lo hace pasar a una dirección completamente diferente. Durante cierto tiempo el convoy atraviesa un paisaje

[5] En la obra *De l'Esprit* (1758), de Helvecio, se puede hallar una formulación clásica de esta convicción. Los vicios del hombre, afirma este autor, no provienen de sus tendencias individuales, sino de las contradicciones existentes entre esas tendencias y las leyes e instituciones de los países donde reside. Para cambiar al hombre hay que cambiar entonces primero a las leyes. "Es evidente", añade Helvecio, "que la ética resulta una ciencia superficial, *frívola*, a menos que se la identifique con la política y con la actividad legisladora."

familiar al maquinista; sólo más tarde se percata éste de que esos pocos centímetros que se desplazó en un principio representan ahora centenares de kilómetros y de que esas dos vías divergen constantemente. De esta manera, las ideologías provienen siempre de alguna causa real, de alguna situación intolerable, algún peligro, de alguna aflicción general suficiente como para afectar a toda una multitud. Entonces llega alguno que elabora una teoría en el centro de la cual se encuentra la manera de corregir la situación, de remediar la aflicción. Empero, esa teoría se concentra siempre tan exclusivamente alrededor de la causa genérica que se vuelve unilateral, soslayando apenas la situación humana entera. Y debido a la debilidad que nuestra mentalidad siente por los sistemas (el *esprit géometrique* del siglo decimoséptimo), sigue tratando de volver a la teoría coherente e invulnerable, sin preocuparse por las consecuencias, esto es, despreciando gradualmente aquellas necesidades humanas que originariamente no fueron afectadas ni por ese peligro ni por ese daño. A esta sazón, la ideología ya ha adquirido la velocidad de un tren expreso, pero de un tren expreso que corre por la vía equivocada y que arriba a la estación (imprevista) de Utopía.

Tomemos un ejemplo: es cierto que las reglas y costumbres monásticas medievales dejaban mucho que desear y que la severidad y el ascetismo jugaban quizá un rol preponderante y exagerado en la vida diaria de los monjes y de las monjas. Pero la Abadía de Thélème, de Rabelais, representa un cuadro opuesto y verdaderamente desagradable: nada de murallas, nada de relojes que ordenen la vida y las oraciones y, sobre todo, nada de reglas. Pero Rabelais no se detiene aquí: tanto los varones como las mujeres miembros de esa nueva orden monástica deben ser hermosos y su triple voto común es: "matrimonio, riqueza y libertad". Su manera de vivir estriba en gozar de un lujo suave. Su vida entera se halla divorciada de toda ley, estatuto, o regulación y la conforman como les place. Y, como Rabelais tiene la bondad de comunicarnos, los reglamentos están de más tratándose de gente libre y honesta, pues ésta posee por naturaleza un instinto y un sentido de orientación que les lleva a obrar con virtud y a abstenerse del vicio.

En el proyecto que Luis Sebastián Mercier ubica en el año 2440, la religión y la teología no existen más, ni tampoco quedan ya "fanáticos". Los monjes se han transformado en voluntarios para toda clase de labores penosas; además, han abandonado sus "vo-

tos estúpidos" que los llevaban a no ser hombres siquiera y tomaron por esposas a las arrulladoras palomas que siempre han estado suspirando por un estado menos santo y más agradable.

Otro ejemplo. Las leyes penales de la Gran Bretaña eran extremadamente rigurosas aun en los siglos decimonoveno, hasta que una cierta dosis de clemencia vino a suavizar el juicio moral del hombre de Occidente. Antes, a los rateros se los ahorcaba, a los culpables de delitos menores se los deportaba de por vida y la famosa cárcel de deudores era un ejemplo de suciedad, de vicios y de corrupción. Era natural, pues, que esto suscitara críticas razonables a las condiciones penitenciarias de la época y Jeremías Bentham, para no citar más que uno, dedicó muchos años a la cuestión. Pero he aquí que William Godwin, en una efusión de incontenible utopismo, escribe: "si los jurados cesaran por completo de decidir y se contentasen con invitar, si fuese posible eliminar todo empleo de la fuerza y confiar por entero en la razón, ¿no nos hallaríamos un buen día con que los jueces mismos y toda otra especie de institución pública pueda ser dejada de lado por innecesaria?" [6]

La impaciencia frente a la situación de los hombres

Todo lo expuesto muestra que, con gran frecuencia, los planes utopistas nacen de una situación real erróneamente analizada. Estos errores o fallas del análisis no se deben ni al temperamento del autor ni a su impaciencia, pues, en general, la construcción de estos edificios imaginarios demanda la vida entera del utopista. Éste es, en verdad, un impaciente, pero no tanto en lo que hace a una situación determinada, sino más bien en lo que se refiere a la condición humana como tal y ello porque cree haber hallado la clave mediante la cual ese estado puede ser cambiado. Tiene razón Raymond Ruyer [7] cuando describe la manera de razonar del utopista como un pasaje nada seguro que llevase de la situación social A a la situación social B. Entre A y B hay muchas fases intermedias, cada una de las cuales exige nuestra atención y es capaz de desviar nuestro viaje a B o de convertirse en un punto de partida hacia otras situaciones, otras direcciones totalmente diferentes, como ser C, D, E, etc. El utopista se limita a predicar la ida a B, sin pararse a meditar acerca de las características de la sociedad en las etapas intermedias.

[6] *An enquiry concerning political justice*, 1793.

[7] *L'Utopie et les Utopies*, Presses Universitaires de France, París, 1950, p. 63.

Pero son precisamente estos estados intermedios los que garantizan la continuidad, incluyendo aquí la continuidad institucional, sin la cual la vida en una comunidad resulta inconcebible. En ese su desprecio por tales intercurrencias, o aun en su sospecha de que interrumpen el impulso hacia el estado perfecto, el utopista descubre su pensamiento hasta el hueso. Resulta que estaba jugando a ser Dios, que dice *"Fiat"* y las cosas se forman. O bien hace el mago de los cuentos infantiles, el posesor de los encantamientos gracias a los cuales se abren las puertas y las mesas vacías aparecen de pronto cubiertas con viandas magníficas y vajilla soberbia. Una de las razones por las cuales resulta tan difícil desenmascarar al utopista es que éste se presenta, engañosamente, como individualista, y su preferencia fundamental por la solución colectivística se pone de manifiesto únicamente en ese tercer punto de la coincidencia entre los distintos tipos de utopista que hemos presentado en un párrafo anterior —compulsión de la mayoría a cargo de una minoría— y aun en este caso puede defenderse afirmando que su buena voluntad ha sido distorsionada y que, a pesar de no haber cambiado su amor por el hombre, se ve obligado a emplear ahora métodos nuevos y coercitivos ante tanta indolencia y tanta resistencia. Por lo tanto, y a estar a como lo explica el utopista, existe una brecha profunda e infranqueable entre el individuo y la sociedad *en sus estados no redimidos*. El individuo es simple y libre; la sociedad es compleja y encadenada en cada una de sus articulaciones. El utopista resuelve esta dificultad mediante una definición que implica un razonamiento en círculo vicioso; solo los individuos libres, esto es, aquellos liberados de las necesidades y complicaciones de la sociedad A, serán capaces de constituir la sociedad libre B. Este pensamiento fue expresado por Bakunin adaptándolo a su concepción anarquista de las cosas, en su enseñanza de que la legislación política, ya esté basada en la voluntad de un gobernante o en los votos de representantes elegidos por sufragio universal, no puede nunca corresponder a las leyes naturales. Una legislación así, decía, es siempre hostil a la libertad de las masas, aunque solo fuese por el hecho de que impone sobre ellas un sistema de leyes de origen externo y, por lo tanto, despóticas.[8]

[8] *Dieu et l'Etat*, Ginebra, 1882, p. 27.

Si las leyes impuestas desde fuera —¿y de qué otra manera se puede forzar la aceptación de ellas?— son necesariamente despóticas, entonces solo las de origen interno resultan aceptables, porque solo ellas expresan la libertad del individuo. El utopista apenas si se detiene a meditar un instante ante esta contradicción: si cada individuo posee su propia ley interna, entonces la sociedad no podrá poseer ley alguna, pues de otro modo se producirían choques entre las leyes individuales. Por lo tanto, deduce con impaciencia el utopista, las personas deben vivir bajo esas leyes evidentemente válidas que Dios mismo —o la Necesidad Histórica— ha impreso sobre las almas particulares, leyes que no son de factura humana. Maurras nos relata en su obra *Le dilemme de Marc Sangnier* que este social-cristiano francés creía que todos los esfuerzos de la humanidad, auxiliados y sustentados por las potencias internas del cristianismo, deben tender a liberar al pueblo de la tiranía de la carne y a elevarlo a la liberación espiritual.

Pero ¿conocemos esas leyes en su formulación precisa? ¿Son ellas tan evidentes como para cubrir la situación humana por entero haciendo de esta manera imposible la contradicción? ¿Es que nos hallamos en una comunicación tan completa con Dios, o bien somos capaces de interpretar de modo tan completo los "decretos" de la historia para estar en condiciones de vivir sólo en base a esas leyes evidentes? Dado que no podemos penetrar en los designios de Dios y puesto que de la historia solo contamos con un panorama limitado, ¿no habrá que considerar la ley como una hipótesis imperfecta que facilita la coexistencia del pueblo? En el sistema de Aristóteles, la política y la legislación se ubican dentro de la categoría de la filosofía práctica, donde el hombre solo puede pensar en términos de probabilidad y no de certeza absoluta. Hoy hablamos de *"ciencia política"*, porque algunos filósofos tales como Descartes y Hobbes deseaban emancipar al reino de lo político de la filosofía práctica, a fin de asignarle un carácter de ciencia análogo al de las ciencias naturales. Los utopistas no son necesariamente partidarios de Hobbes o de Descartes; en efecto, la mayoría de ellos sentiría con seguridad repugnancia al entrar en contacto con la "geometrización" de la política, pero solo porque ellos desechan el principio político como tal y esto debido a que deploran la necesidad de los seres humanos redimidos de poseer instituciones que falsifican y retuercen el

contacto directo con Dios y las uniones entre ellos mismos. Mientras el científico moderno de la política quisiera simplificar demasiado la vida política subordinándola a fórmulas, el utopista la hace demasiado sencilla burlándose de todo lo que no es espontáneo.

La verdad se encuentra, seguramente, a mitad de camino entre las dos tendencias. Como escribe B. Roland-Gosselin con ocasión de la doctrina política de San Agustín, no hay duda de que el alma individual de cada ser humano es el único valor sustancial en la humanidad. Pero existe tanta solidaridad humana así en el bien como en el mal, tanto intercambio de ideas, de sentimientos y de influencias, que resulta imposible no considerar a cada persona como formando parte de un todo social que trasciende lo individual. Enseñaba Santo Tomás, siguiendo en esto a Aristóteles, que el hombre es un animal social por naturaleza. Por lo tanto, en el estado de inocencia, es decir, sin la Caída, las gentes hubiesen vivido en sociedad. Pero no podría existir una vida social común sin alguien que controle los esfuerzos de todos en procura de la meta para todos. Y no se crea que el carácter de las funciones de esa persona o personas, tiene necesariamente que ser despótico, pues los miembros de hasta la más menuda de las unidades sociales, la familia, deben ejecutar varias labores, y entonces hay que encargarle el trabajo de coordinación a alguien. En las comunidades más amplias, el cumplimiento de la reglamentación aceptada: defensa contra los intrusos, educación de la juventud y otras responsabilidades, debe ser confiada a entidades o instituciones diferentes que se especializan, dentro de sus tareas respectivas, a desarrollar la adecuada competencia. Por ello, tales entidades más bien contribuyen al bienestar de cada cual e incrementan la libertad y la felicidad del conciudadano. Como hace notar Lagarde, el hecho social integra la economía de la Divina Providencia no como consecuencia de la debilidad causada por la Caída, sino como un requisito de la naturaleza humana, deseado por Dios para la belleza de Su obra.[9]

Doctrinas que rechazan instituciones

Y sin embargo, los utopistas religiosos prueban en toda época a interpretar literalmente al Evangelio y emplearlo como fermento de rebelión y de anarquía.

9 Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, Ed. Nauwelaerts, Lovaina, 1956, vol. II, pp. 68-69.

Disfrazándose con el ropaje de la libertad y de la caridad universales y en nombre de Jesús, condenan todas las jerarquías sociales, toda organización dedicada al servicio de la justicia, todos los proyectos privados, todo despliegue de fuerza, aun cuando se haga al servicio del derecho, y por supuesto también condenan al Estado. Los heresiarcas de las épocas tempranas de la Iglesia Cristiana aceptaban al Estado como institución pagana pero repudiándolo en su vigencia para los cristianos fundándose en que los hombres perfectos, que era como ellos mismos se consideraban, no lo necesitaban. Típicas para esta ilusión son las ideas de Marc Sangnier. Para éste, el objetivo de la organización social ha venido a ser la reforma del individuo. Por lo tanto favorecía a aquellas instituciones que le proporcionaban al pueblo el mínimo de apoyo ya que, afirmaba, cuanto menos protección obtenga el individuo desde esos cuadrantes más deberá basamentarse sobre su fundamento interior, esto es, su fe en Cristo.[10] Los heresiarcas utopistas desechan primero las instituciones eclesiásticas, luego a la Iglesia institucionalizada y, por último, a la Iglesia misma. Los utopistas en general rechazan al Estado; y ambos rechazan la necesidad de organizar ciertos aspectos de la existencia social. Así escribe Monseñor Knox:

> La negación de una Iglesia institucional, cuando es urgida por pensadores fogosos, conduce a negar la validez de las instituciones humanas. Los anabaptistas no reconocían relación alguna con el Estado como tal, pues éste pertenecía, en su opinión, al reinado de las tinieblas y con él esa hermandad no poseía nada en común... Los "lolardos" sostenían que no era honesto para un cristiano aceptar cargo alguno en el gobierno de la comunidad; que no había por qué obedecer ley humana alguna... que todas las cosas debían ser comunes y nada privado.[11]

Los movimientos heréticos utopistas, ya se hayan iniciado antes de la Reforma o después de ella, despliegan una notable similitud en lo referente a su enfoque del principio político y de sus manifestaciones institucionales. Todos ellos niegan la validez de las instituciones de factura humana y elaboran una nueva jerarquía, la que depende de la visión más o menos

[10] *Ibid.*, pp. 64-65.
[11] *Enthusiasm*, Clarendon Press, Oxford, 1950, pp. 122-3.

pura que sus miembros tienen de Dios. De este modo pueden argüir que viven bajo la autoridad inmediata del Señor y que están autorizados a ignorar todas las estructuras mediadoras. En cada una de sus acciones —dicen— se manifiesta la voluntad divina y esto es la suprema garantía de que van por buen camino. Herejías tales deben luchar por un sistema teocrático en el cual, como es natural, no existen salvaguardas institucionales para la mayoría. El elegido se comunica directamente con Dios y, en algunos casos, hasta participa de Su esencia; el no-elegido, el impuro, sufre su posición subordinada debido a una especie de predestinación divina.

Ya hemos explicado en el presente libro que los gnósticos se tomaron gran trabajo en probar que Dios se halla infinitamente alejado de, y en consecuencia no contaminado por, la creación del Universo. Entre Dios y el verdadero generador que manejó el material necesario, fueron deslizándose eones y más eones. (Del griego *aion*, eterno.) Del mismo modo, también los hombres se hallan divididos en categorías: los gnósticos mismos, que poseen el más alto grado de espiritualidad; el cristiano ordinario, en quien el espíritu y la materia se equilibran mutuamente; por último, vienen los paganos, o "unidades materiales", o también "hílicos" (de la palabra griega *hylos*, materia), en cuya constitución prevalece la materia.

Los maniqueos creían que el hombre había sido derrotado por Satanás, el principio eterno del mal y que, en consecuencia, portaba las señales de esa derrota. Aunque algunas personas sean capaces de liberarse y de borrar las cicatrices, no todos lo lograban ni en un mismo grado. Los que sí tienen éxito son los elegidos y se distinguen por el triple sello: sobre los labios, sobre las manos y sobre el pecho. Los que fracasan son los "oyentes".

En la porción oriental de la cuenca del Mediterráneo, la que se hallaba bajo influencia griega, tanto las herejías como la teología ortodoxa se interesaron principalmente por el aspecto filosófico de la doctrina; en cambio en Occidente tenían más peso las preocupaciones legales de corte Romano. Por lo tanto, fueron las herejías occidentales las que se llenaron de consideraciones políticas. Los albigenses, por ejemplo, eran violentamente anticlericales, antimilitaristas y con tintes anarquistas y comunistas. Ellos distinguían entre el selecto y el simple creyente; además, subrayaban su desprecio por las impurezas de la vida practicando la continencia sexual y consideraban al suicidio el más elevado ideal de santidad.

Los principales reformadores consideraban al ser humano como casi totalmente depravado, pero de esta premisa extraían conclusiones muy diversas. J. W. Allen considera que Lutero no poseía teoría del Estado alguna y que en la obediencia para con el magistrado veía en realidad la obediencia debida a Dios. Por otra parte, Lutero deseaba "lo menos posible de la ley fabricada por el hombre. Todos sabemos muy bien qué es lo recto, y cuando no lo veamos con claridad, las Escrituras nos han de guiar. El amor no necesita leyes y si fuésemos cristianos de verdad, no precisaríamos ni ley ni Príncipe."[12]

Por su parte, Calvino solo mostraba desdén por las gentes que afirmaban ser malo todo poder coercitivo: "lo que ellos quisieran", decía, "es que las personas vivan en promiscuidad, como las ratas en el heno". y se agita contra quienes, como Lutero, enseñaban que en una sociedad de cristianos verdaderos no hacía falta que rigiera ley humana alguna. ¡Qué sueño demente!, declaraba. Por lo tanto, "desechar el gobierno por innecesario es muestra de barbarie inhumana. Un gobierno coactivo no es menos necesario para el bienestar del hombre que el pan y el agua, el sol y el aire".[13] Si se reflexiona un poco, esta doctrina, si bien reconoce la necesidad de un gobierno y de las leyes, linda con la tesis utópica básica de que el hecho social es un castigo, un mal. Otros sistemas consideran al hombre demasiado bueno para vivir bajo leyes; Calvino lo considera demasiado malo como para no necesitar coacción.

Todos los prohombres de la Reforma, siguiendo a Lutero y a Calvino, insistieron en colocar al gobierno "bajo Cristo", arguyendo que ningún ser humano valía tanto como para regir por sobre los demás. Hacia el final de la centuria decimosexta, Robert Brown declaró que la Iglesia consistía en verdaderos cristianos unidos en una compañía cuyos miembros se colocaban directamente bajo el gobierno de Dios y de Cristo. En cuanto en tanto estas doctrinas contribuyeron de inmediato a debilitar la autoridad real, sirvieron para allanarle el camino a Rousseau, al con-

[12] J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, University Paperbacks, Londres, 1960, p. 23. Esto se ve corroborado por el estudio que el Padre Yves Congar efectúa de Lutero y del protestantismo. "La Iglesia no es más que la comunidad de Cristo formada entre los hombres gracias a la fe. La verdadera Iglesia es la de los verdaderos creyentes, esto es, la de los pecadores que ponen toda su confianza en Cristo y profesan que pueden ser salvados solo mediante la fe en Él." *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Editions du Cerf, París, 1950, p. 386.

[13] *Ibid*., p. 60.

cepto de la soberanía popular y a la democracia. El calvinista alemán Althusius proclamaba al principio del siglo decimoséptimo que "la masa de los ciudadanos es la causa de la acción política."

Sin embargo, y mientras la democracia y ciertas variedades de la teoría del contrato social se han abierto camino dentro del dominio de la acción política y han planificado allí sus propias instituciones, dentro del pensamiento religioso ha continuado privando un desapego utopista por el mecanismo institucional de la sociedad. El pietismo nos proporciona un ejemplo de ello. Un contemporáneo de los pietistas, el teólogo Valentín Loscher, criticaba sus enseñanzas por no menos de siete razones: su indiferencia doctrinaria, a la que disfrazaban de pietismo; su desprecio por los sacramentos y su favorecer la luz personal; sus tendencias milenaristas; su destrucción de la ayuda brindada por la religión y su recurrir a la inspiración individual; su indulgencia hacia las sectas iluministas; su perfeccionismo, es decir, su demanda para abolir al viejo Adán mientras se sostiene que la vida cristiana consiste en un crecimiento de la fe interior; desprecio por la Iglesia y deseo de edificarla de nuevo con la ayuda de los regenerados.

La fusión exclusiva sobre los recursos del individuo

Todas estas doctrinas, desde las de los albigenses hasta la de Marc Sangnier, pueden sintetizarse diciendo que constituyen: una confianza desusada en el individuo puesta de relieve al rehusar el apoyo externo, un esperar demasiado de sus recursos internos, como la fe, la inspiración, la capacidad, a fin de elevarse hasta la perfección, de "renacer". Y también acá se puede descubrir un paralelo exacto entre el utopista religioso y el secular o aun el ateísta. El de tipo religioso esconde su orgullo tras la máscara de la humildad; él reconoce únicamente a Dios; él no acepta ni ministros ni sacramentos ya que se coloca a sí mismo en el lugar de esas dos entidades, proveyendo por sí a las necesidades religiosas propias y consagrando su ser interior como recinto de adoración mucho más digno de recibir a Dios que los templos y las iglesias. Segundo: él sustituye sus propios sentimientos y emociones a la doctrina, pues, a su parecer, las doctrinas son especulaciones fabricadas por el hombre incapaces de comprehender la esencia divina, en tanto

que, para él, es más evidente la presencia de Dios en sus sentimientos que en el razonar. Tercero: el utopista religioso considera los aspectos sacramentales, ceremoniales y, en general, institucionales de la religión, moldes rígidos y prescindibles, que son adecuados solo para los enemigos del pensamiento, esto es para los que necesitan sensaciones e impresiones intensas para sostener su fe e impregnar sus éxtasis de adoración. Él, por su parte, pone su confianza en su propia inspiración individual, fortalecer su fe gracias al contacto directo y permanente con lo divino, y así se alza, en carácter de espíritu puro, hasta el nivel de una religión "más verdadera".[14] Dado que retiene del concepto de Dios solo lo que resulta aceptable a su orgullo, su "religión más verdadera" tiene muy poco en común con la fe tradicional de la cual ha partido. Y aunque prosiga denominando "religión" a su estado peculiar, en realidad se trata de una religión personal.

El utopista laico también despliega una vanidad excesiva. Cree que las sociedades del pasado se hallaban basadas sobre el error ya que se plegaron ante el principio político de la organización y de la jerarquía. El hecho de que tanto la organización como la jerarquía son inseparables de cualquier sociedad es lo último que se le ocurre a una mente utopista. Rousseau mismo admitió que ese estado natural que él admite como configurando el origen inmaculado, puede muy bien no haber existido nunca en la realidad histórica y, sin embargo, él asume esa existencia teórica como reverso de lo que en su época regía. Por lo tanto, la finalidad tanto del utopista como de Rousseau es crear una comunidad en su prístina pureza, como era, libre de leyes y de magistrados y que funcione gracias a la buena voluntad y cooperativismo naturales de sus miembros. Leyes, instituciones, símbolos, banderas, ejércitos, disciplina, entu-

[14] Como escribe Tuercacinta a su sobrino el señor Ajenjo, refiriéndose a un hombre al que es necesario seducir en provecho del Malo, "se puede persuadir a la víctima a que tienda en sus preces hacia algo enteramente espontáneo, interior, informal, irregular, y para un neófito esto significa un esfuerzo a fin de producir en él un *temperamento* vagamente devoto en el cual no posee ninguna participación toda concentración genuina de la voluntad y de la inteligencia... Ésta es exactamente la clase de oraciones que necesitamos... y mediante la cual las víctimas holgazanas pueden ser entretenidas durante un tiempo bastante largo. Y la mínima ganancia que se puede extraer de esto es ya persuadir a esa gente que su actitud corporal no influye para nada en sus rezos, porque ellos olvidan constantemente... que son animales y que todo lo que hagan sus organismos posee efecto sobre sus almas". C. S. Lewis, *The screwtape letters*, The Macmillan Company, Nueva York, 1962, p. 20.

siasmo patriótico y todas las cosas por el estilo, serán abolidas por dos motivos: primero porque para los entes puramente sociales la motivación interior de su vida comunitaria —"la conjunción"— resulta perfectamente suficiente y, segundo, porque de otro modo servirían para encadenar a los ciudadanos, corporal y emocionalmente, al ámbito y a la realidad del Estado de manera análoga a como la pompa y la ceremonia, las reglas y las instituciones, aferran al creyente a la religión. El utopista precisa solo la exaltación originada por la razón, que le enseña que esa nueva sociedad sin aparato gubernamental representará una expresión más elevada del individuo y, por lo tanto, de la conciencia social.

El mesianismo político: la abolición del Estado

Fourrier excluyó expresamente a la política de su Falansterio: en consecuencia, asumió, ya no podía existir ahí desorden alguno. Y dice Talmon que a los ojos de los socialistas de la época anterior a la revolución de 1848 "el Estado no era más que un conjunto de medidas destinado a impedir a las masas gritar sus necesidades y obtener el alivio de sus pesares".[15] En Alemania, Fichte convenía en que la finalidad de todo gobierno era hacerse superfluo a sí mismo ya que el objetivo apetecible es que todos obedezcan libremente a la ley moral. Esta misma insistencia puede encontrarse en los pensadores ingleses. Por ejemplo, Godwin escribe en su *Enquiry:* "No debemos olvidar que el gobierno es, tomado en abstracto, un mal, una usurpación impuesta sobre el juicio privado y sobre la conciencia individual de los integrantes de la humanidad."

En tanto que, al avanzar el siglo decimonoveno, iba acrecentándose la emancipación de la religión y de las doctrinas religiosas y el modernismo comenzaba a apoderarse de las mentes, un cierto espíritu vagamente religioso, compuesto de moralidad y sentimentalismo, se estaba moviendo a fin de rellenar la brecha religiosa y seguir minando al principio político. No era ésta, por cierto, la religión de Santo Tomás y de Bossuet, de Pío IX o del cardenal Newman, sino más bien "el nuevo cristianismo" de Saint-Simon, la idea de Lamennais de la alianza entre el Papa y el proletariado. Y consiguió influir sobre casi todos

[15] *Political messianism*, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960, p. 159.

los que no eran ciento por ciento materialistas. Así, Emilio Zola brinda en una de sus novelas un sumario un tanto lírico de una obra supuestamente escrita por uno de sus personajes, el joven abate Pierre Froment, y a la que éste había titulado *La nueva Roma*. La inspiración para redactar este libro, sobre el cual pesaba la amenaza de ser incluido en el índex, surge del estudio que ese abate había efectuado acerca del "socialismo contemporáneo". En él se mostraba que bajo la evolución de la religión se esconde siempre la acción de una cuestión económica, esto es, la eterna lucha entre el rico y el pobre. Jesús, escribe este imaginario abate Froment, vino al mundo para predicarle al pobre el odio al rico, la Edad Dorada, la democracia, el socialismo y el comunismo.

Y prosigue afirmando que la caída del Imperio Romano se debió a la corrupción de sus funcionarios y a que quienes manejaban sus finanzas y su Tesoro no pensaban más que en enriquecerse. A menos que el mundo moderno se regenere mediante la vuelta al socialismo y al anarquismo predicados por los profetas, incluyendo aquí a Jesús, también él va a sufrir un colapso.

El profesor Talmon ha hecho notar que, en este nuevo sincretismo al cual ha contribuido la doctrina de Saint-Simon con el aporte máximo, la influencia judía es también un factor importante. Después de todo, esta influencia había ya jugado un papel eminente en la elaboración de la doctrina general de Saint-Simon. Varios de los más íntimos amigos y consejeros de este pensador en las materias de organización industrial y bancaria, pertenecían a la fe judaica. Y él mismo llegó a afirmar que los judíos se habían percatado siempre de lo incompleto de las doctrinas elaboradas por los Padres de la Iglesia, pues ellas encumbraban al poder espiritual sin intentar, asimismo, la acción del poder temporal. Una religión universal y verdadera tiene que ser capaz de regular ambos. Uno de los más leales discípulos de Saint-Simon, el judío Rodrigues, hablaba de la reconciliación de los cristianos con los judíos dentro de una cristiandad más ecuménica. El consenso de los partidarios de Saint-Simon era que el cristianismo debe ser revitalizado como síntesis de conocimiento, ciencia, ideales sociales y reformas.

Talmon descubre que los judíos saludaron con gran entusiasmo a la doctrina de Saint-Simon por su "credo mesiánico que ofrecía la curación hasta para los males especiales que afligían a los judíos en el mundo de

los 'goyim'."[16] Su mesianismo propio, al cual los sufrimientos prolongados durante centurias habían añadido un sentido de inmediatez, ajustaba admirablemente, ahora que la sociedad tradicional se resquebrajaba con rapidez, dentro del clima general utopista. En la filosofía social de Martín Buber es posible percibir los ecos de todo eso. Afirma este pensador que la Revolución debe ser una afirmación de la sociedad frente al Estado. Como tantos otros utopistas, él también comete el error decisivo de creer que las asociaciones privadas, establecidas en la primera época de la Rusia soviética, se corrompieron a causa de que el principio político del Estado las fue infiltrando y modificó sus estructuras. Y también él, de manera similar a tantos desilusionados simpatizantes de la Revolución bolchevique, pone mucho énfasis en la necesidad de una vigilancia más estrecha cuando se produzca la próxima, y final, revolución. Es vital que se establezca una sociedad no política, escribe, pero ésta debe estar precedida por la paz sobre la Tierra. Para evitar una nueva y gigantesca centralización, hay que cuidarse de "no confiar la labor de la conducción del mundo al principio político".[17]

Buber, al igual que muchos pensadores afines, concibe a este principio de manera diferente a la que configura su significación tradicional. Esta concepción comienza a gestarse con el Estado democrático moderno pero adquiere forma definitiva solo con la Revolución Francesa. Como su idea del poder político se asocia al Estado omnipresente contemporáneo, ven al ente político como una sustancia que puede penetrar dentro de toda asociación y corromperla. En los tiempos pretéritos, el poder político adoptaba la forma de un magistrado, de un recaudador de impuestos, o del señor feudal y sus altivos compañeros de cacerías. Se trataba de individuos de carne y hueso y el único anhelo de los ciudadanos era librarse de ellos. Hoy en día, al contrario, se siente por todas partes la presencia de la autoridad. Y entonces el utopista moderno se siente más inclinado a ver en el poder una "esencia" subyacente a algunas formas de agrupación humana, pero no a otras. Ni siquiera se le ocurre que la policía es generada por el mero hecho de la asociación, ya que asociación implica estructuración y división de funciones, lo que a su vez obliga a regular las relaciones y conduce al

16 *Ibid.*, p. 81.
17 *Paths in Utopie*, Beacon Press, Boston, 1949, p. 133.

desequilibrio de los poderes, a la autoridad y a la subordinación.

El pensamiento utopista contemporáneo se encuentra, pues, particularmente preocupado por el problema del gobierno, ya que reconoce en el Estado una concentración de poder mayor que en cualquier época anterior de la Historia. Ya veremos en otro capítulo cómo, a pesar de esto, aquella orientación está persuadida de que el Estado está en plena decadencia y que hoy en día existen las mejores perspectivas de que los postulados asociativos derroten al político. Después de todo, hasta los marxistas creían que el proletariado no necesitaba más que adueñarse del aparato estatal para, primero, aprovechar todo su ahora totalitario poder, y segundo, disolverlo después desde dentro. Al igual que todos los utopistas, no comprendían ellos que el poder es originado por la sola asociación y que, existiendo ésta, no puede ser eliminado. Sostenía Engels, de modo no muy diferente a como piensan Buber, Tillich y otros socialistas religiosos, que las instituciones podrían ser reemplazadas por las relaciones interpersonales. Como escribe el primero de los nombrados en su *Socialismo utópico y socialismo científico*, una vez que el proletariado se abolió a sí mismo como proletariado, el Estado "se convierte en el representante verdadero de la sociedad entera, y con ello se convierte a sí mismo en algo innecesario... La interferencia estatal en las relaciones sociales se va haciendo superflua en un dominio tras otro y, por ello, va extinguiéndose gradualmente." Y en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1884), sostiene el mismo autor, que es evidente que el Estado no ha existido desde el principio de los tiempos y que va a desaparecer porque se ha de convertir en un impedimento de magnitud notable para la producción. "Esa sociedad que va a organizar a la producción sobre la base de una agrupación libre y equitativa de los productores va a colocar a la maquinaria del Estado en el lugar que le corresponda entonces: dentro del museo de antigüedades, junto a la rueca de hilar y al hacha de bronce."[18]

[18] Lo irónico aquí es que hasta Stalin parece haber creído en ello. Hace notar Milovan Djilas que "Stalin pensaba que el Estado iba a desaparecer cuando todos los ciudadanos se elevaran hasta el nivel de aquél y tomaran a su cargo los negocios del mismo". *The new class*, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1959, p. 87.

CAPÍTULO VIII

LA TEOCRACIA

Como hemos puesto de relieve en el capítulo precedente, el resultado de la colisión entre la doctrina utopista, de carácter teórico-lógico, y las realidades humanas palpables es la situación siguiente: el postulado de la política, desacreditado y abolido por los utopistas, sigue obstinadamente presente en la nueva comunidad de iguales. Los individuos recalcitrantes persisten: en efecto, constituyen realmente una mayoría de la que, por lo general, se habla como de una minoría retrasada y no regenerada capaz de influir, seducir o sobornar al resto. Por esta razón, esa minoría de redimidos debe provisionalmente asumir el mando en pro de la redención final de todos. Su primera tarea es la de definir quiénes son los elegidos para la purificación —es decir, quiénes muestran la obediencia y el celo requeridos— y quiénes han de quedar excluidos de la comunidad. Con esto queda garantizada la perpetuación indefinida de la conducción absoluta y despiadada por parte de la minoría, que es la que dirige la purga y quien decide cuándo se ha alcanzado la regeneración.

La difusión del poder lleva a la concentración

Encontramos, por lo tanto, que el principio político está no solo presente en todos los utopismos, ya sean éstos puramente ideales o bien intentos prácticos de realización, sino que se encuentra presente en una forma exacerbada. Este hecho está enmascarado de la manera siguiente: todos los utopismos apuntan hacia la entronización de un tipo de hombre al que denominan perfecto, y la minoría, que cree corporizar

esta aspiración, está convencida, asimismo, de que tanto su presencia como los planos que ella ha confeccionado para la construcción futura son garantías de que la utopía va a materializarse y de que los obstáculos son solo temporarios. Para todos los intentos y propósitos, por lo tanto, los resultados deseados serán alcanzados bien pronto y cualquier cosa que la minoría reinante decida y haga finalizará con la remoción de toda obstrucción remanente. El poder en incremento constante de la minoría insufla en sus miembros la convicción de que el objetivo final se encuentra ya a la vista; por lo tanto, sus intervenciones en los negocios públicos asumen invariablemente el carácter de decretos cuasi-divinos. Así, y a pesar de que la pretensión primaria del utopista de que el principio de asociación debe privar sobre el político recibe satisfacción teórica con la eliminación de instituciones y organismos intermediarios, aquel principio mismo es ahogado en sus comienzos. El miedo y las sospechas le impiden al pueblo agruparse fuera de la asociación ritual permitida y estrictamente supervisada por la minoría; de hecho, la minoría interfiere a cada paso hasta con los procesos más insignificantes de la sociedad. Dado que la minoría (el partido, el Estado), controla todas las relaciones (ya sean éstas informales o ya se trate de los "contratos" de Proudhon), ese mismo acto de control, como lo hace notar Karl Popper,[1] origina nuevas relaciones. Y así resulta que el principio político queda plenamente restaurado e inmensamente fortalecido.

Estas terribles consecuencias no son sucesos causales evitables; se encuentran inscriptas en las propias afirmaciones del utopista, cuando insiste en la exclusividad del principio de asociación. En teoría, Strachey tiene razón cuando dice de la democracia que es la "difusión del poder a través de la comunidad". Empero, él mismo se muestra como totalmente irrealista cuando observa que "la difusión del poder ha impulsado, a su vez, a fuerzas que luchan por la eliminación de ese poder. Porque si todos disponen exactamente del mismo poder nadie, desde luego, estará en condiciones de dominar a sus congéneres. Por supuesto, se trata de un ideal lejano: el ideal de la cooperación perfecta dentro de la perfecta libertad".[2] En primer lugar, que las gentes gocen de derechos políticos iguales no significa que sean iguales en talento, ambiciones, sed de mando, etc. Resulta entonces que un estado de igualización política apenas puede ser de equilibrio estable en general, ya que las personas más ambiciosas o más inteligentes encuentran con facilidad vías para marchar delante de sus conciudadanos. En segundo lugar, la igualdad política es un acicate para formar asociaciones tales como partidos y grupos de poder que, al fortalecerse, atraen a organizaciones similares y explotan después el potencial explosivo que les confiere la igualdad de derechos de sus integrantes como ciudadanos. Por eso tiene razón Maritain cuando advierte que: "de transmutación en transmutación, el axioma de Rousseau de que cada cual nace libre y está obligado a obedecer solo a sí mismo, termina, mediante una serie casi continua de pasos, en la sociolatría comunista, o bien, gracias a un movimiento de retroceso por reacción, en estadolatría totalitaria".[3]

La difusión del poder no persiste a menos que se asiente tanto en instituciones como en las manos de individuos, y aun así, solo mientras exista equilibrio entre las dos formas. Pero se comprende claramente que no es posible llegar a este estado cuando las instituciones son impuestas desde arriba como si fuesen moldes permanentes ni cuando no se considera a las personas como agentes libres, sino como astillas arrancadas del bloque monolítico de la colectividad. He aquí, por ejemplo, la distinción que Jacques Maritain hace entre la persona humana y el miembro de un partido marxista: "Ese ser por cuya liberación lucha Marx, es concebido por éste como puramente inmanente dentro del grupo. Por lo tanto, la única emancipación que podría ser alcanzada por el comunismo es la del hombre colectivo y no la de la persona individual".[4]

Pero el utopista se manifiesta en total desacuerdo con lo dicho. En primer lugar, la frase "hombre colectivo" no tiene para él sentido, pues considera al ser humano como a un haz de necesidades identificables, en parte de origen laboral, en parte de origen hídrico. Lo que queda después de descontar esto, es una especie de anhelo (espiritual, religioso) creado precisamente por la insatisfacción en el nivel de los requerimientos normales. Y cuando estos últimos ape-

[1] *The open society and its enemies*, Harper & Row, Nueva York, 1962.

[2] John Strachey, *Contemporary capitalism*, Random House, Nueva York, p. 217.

[3] *Scholasticism and politics*, The Macmillan Company, Nueva York, 1960, p. 97.

[4] *The person and the common good*, Scribner's Sons, Nueva York, 1947, p. 83.

titos estén saciados, desaparecerán también aquellas ansias o, para decirlo en el lenguaje del utopista religioso, el estado de satisfacción va a incluir al de entusiasmo permanente y también a un residir frente por frente del manantial de la espiritualidad.

Los utopismos conducen a la inmovilidad

En segundo lugar, las objeciones del utopista al criticismo apuntado incluyen el argumento de que él nunca habló de una situación estática, sino de una de carácter evolutivo: tanto los individuos como la colectividad prosiguen creciendo y madurando con conciencia plena. Por lo tanto, la referencia de Maritain al individuo como siendo de naturaleza "puramente inmanente en el grupo" no hace sentido para el utopista. Con el progreso hacia la comunidad universal humana se abrirán nuevas e inimaginables perspectivas: el "nuevo hombre" va a convivir dentro de una libertad nunca hasta ahora soñada siquiera, y gozando de una salud, una movilidad y una felicidad, cuyas magnitudes serán proporcionales a su sumisión a la colectividad y a su absorción de sus objetivos. De esta manera, lo que un crítico del enfoque utopista consideraría falacia fundamental del mismo, se convierte, en la defensa que el visionario hace de sus sueños, en la virtud básica, en el eje de toda perfección, en la garantía de toda felicidad. Cuando se insiste en que una sociedad sin gobierno es algo irreal, el utopista responde que tal cosa es no solo posible, sino que en realidad es el único tipo posible y que, a decir verdad, toda sociedad que la ha precedido no ha sido más que un tantear en la oscuridad. He aquí un pasaje del libro de Chauncey Thomas *The crystal button*, que nos brinda un excelente ejemplo de esta manera de razonar:

> "Pero", profirió Pablo con excitación, "si no se confeccionan leyes nuevas, no hay legisladores ni necesidad de los mismos; y, por lo tanto, no existen los cuerpos legislativos, y entonces ¡se carece de elecciones, de partidos, de política y de políticos!"
>
> "Sus deducciones son correctas", afirmó, sonriendo, el profesor, "y puede usted extender su lista de funcionarios suprimidos agregando a ella los generales, los almirantes, los inspectores de aduanas, los reyes, los emperadores y hasta los presidentes, pues, en el sentido antiguo, no hay ahora límites bien definidos para los ámbitos gubernativos salvo para el municipal."
>
> "Pero lo que no ha añadido usted", dijo Pablo, "es que tampoco hay más gobierno, a pesar de que yo estaba seguro de que iba a agregar ésa a su lista de instituciones obsoletas. Pero, dígame, por favor, ¿hay en su plan lugar para un gobierno o no?"
>
> El profesor sonrió y, luego, tras una breve pausa que le prestó cierto énfasis a lo que siguió, añadió seriamente: "Pues sí, señor Pronóstico, tenemos un gobierno —el más sencillo, el más fuerte, el más eficaz, el más resistente que el mundo haya conocido hasta ahora, y que ha estado evolucionando lentamente a partir de las necesidades del pueblo. Y sin embargo, si uno se pone a buscar su cabeza visible, es decir, un individuo representativo, no lo va a encontrar porque eso no existe. Se trata de un gobierno de formas establecidas, que el tiempo ha fijado rígidamente en las mentes y en las conciencias de la gente. Se han considerado con sumo cuidado todos los métodos administrativos, a los que se ha ido depurando gradualmente de todo rasgo objetable y, hasta el punto donde pueda alcanzar la sabiduría humana, se trata de las mejores formas posibles adaptables a las circunstancias existentes. Para distinguirlo de todos sus antecedentes, se lo ha denominado «el gobierno de las formas asentadas».
>
> "Este 'Gobierno de las Formas Asentadas' es muy sencillo y no exige remiendo alguno. Es universal, pues ha sido aceptado por todos los países. No conoce las incertidumbres del proceso legislativo, y me siento muy contento de poder asegurar a usted que no sabe casi nada de quebrantamientos a la ley, ya que las contravenciones no son más ni regocijantes ni provechosas —esto es, no más honorables. En una época así no pueden ocurrir perturbaciones generales en el pueblo, por la sencilla razón de que la educación superior se ha divulgado por entre toda la población, todos los hombres y mujeres se encuentran bien ubicados en sus respectivos empleos y no existen casos de pobreza o de vicio para que se desarrolle una clase de descontentos. Por lo demás, la población se ha vuelto de nuevo homogénea, con costumbres, necesidades, idioma, religión, fines y

ambiciones comunes. Si en el estado presente se nos requiriese que sometiéramos la decisión de cuestiones momentáneas al asentimiento de las mayorías, podríamos realizar eso con confianza, pero ya no hay más necesidad de hacerlo. Los problemas iniciales han sido ya solucionados en nuestro tempestuoso pasado, y ahora nos hallamos gozando de esos resultados y desarrollando tranquilamente los detalles.

"Con esto le he explicado cómo actúa el Departamento de Justicia. Los demás elementos de nuestro gobierno pueden ser clasificados en los departamentos de Educación, Salud Pública, Agricultura, Meteorología y Obras Públicas. Éstos son de carácter general y sus subdepartamentos operan de manera local pero bajo la dirección de Consejos Divisionales que, a su vez, son guiados por las decisiones del Gran Consejo del Mundo.

"La labor del Departamento de Educación es obvia y no requiere explicación. La de Salud Pública ejerce absoluto control sobre todo lo perteneciente a la condición sanitaria del pueblo, como la purificación de ríos, provisión de agua, su rechazo y sus empleos útiles, ubicación y carácter de todos los lugares para vivienda.

"El Departamento de Agricultura determina la cantidad de semilla que debe ser sembrada cada año y el número de animales a criarse para satisfacer las exigencias del mundo. Este Departamento está encargado de mantener los depósitos de alimentos de los que ya he hablado y que se encuentran siempre abastecidos con exceso para compensar las cosechas exiguas. En pocas palabras, su deber es velar porque el mundo tenga comida en abundancia.

"El Departamento de Meteorología determina la proporción de áreas boscosas a campos de sembradío e indica al Departamento de Obras Públicas los métodos para mejorar el clima y para regular, en la medida de lo posible, la caída de las lluvias." [5]

Es posible que la nota más intensa emitida por los utopistas consista en presentar a sus de otro modo tétricas comunidades como firmemente aglutinadas por el *amor*. Para el desprevenido, hasta el aspecto horripilante de la simetría, la uniformidad, la regimen-

[5] Chauncey Thomas, *The crystal button*; véase *The quest for Utopia*, Doubleday & Co., Inc., Nueva York, 1962.

tación y aun el despotismo, sociales, resulta suavizado gracias a las afirmaciones, asegurando que, con ello, no queda excluido el reinado del amor, sino que, por el contrario, ¡así se garantiza! El tema que estamos tratando fue explotado de lleno por los utopistas cristianos e, incluso en los tiempos del paganismo, se concibieron muchos utopismos, quizá con la única excepción del de Platón, sobre bases similares. Y si bien estos soñadores no colocaban al amor en el centro de su principio organizador, ponían lo que les parecía más cercano a eso: la sabiduría.

Así, Zenón el Estoico vislumbra una comunidad de sabios en el escrito que consagra a atacar la *República* de Platón. La perfección de su conducta moral convierte en superflua toda maquinaria social. En una curiosa anticipación del marxismo, Zenón tira por la borda el entero aparato de la civilización, de la misma manera como la sociedad perfecta y sin clases arrojaría de su seno a la religión, al arte y a la literatura. De la Utopía de Zenón se excluye tanto a las artes liberales como a la familia, a las instituciones y a las clases sociales; el único pariente verdadero del hombre sabio y su único conciudadano y camarada genuino es otro hombre con suficientes conocimientos. La pizarra ha sido limpiada de nuevo: se han suprimido las ceremonias religiosas, los templos y la clerecía, así como también los tribunales y los ejércitos, el comercio y la moneda.

Los estoicos fueron los primeros en introducir dentro del mundo griego el concepto de cosmopolitismo, concomitante histórico del imperio de Alejandro Magno y de la difusión de la civilización griega hacia el área entera del Mediterráneo y hasta penetrar profundamente en Asia. De manera muy similar a lo que ocurre hoy en día, el súbito incremento en las comunicaciones y en los contactos entre porciones antes aisladas del mundo trajo consigo un anhelo de universalismo en los círculos intelectualistas. Y mientras en un reducido recinto del mundo Mediterráneo un Estado casi desconocido se preparaba para subyugar al mundo entero, los filósofos estoicos perdían su tiempo con ensoñaciones utopistas.

Norman Cohn menciona dos obras que han llegado hasta nuestros días y que fueron escritas bajo fuerte influencia estoica. Una de ellas vio la luz cien años antes de Cristo; la otra, cien años después de Él. El primero de estos textos describe las siete islas de los bienaventurados, habitadas por los heliopolitanos, es decir, los hombres del Sol. A lo largo de él se perci-

be nítidamente el deseo de uniformidad. Por ejemplo, los días duran lo mismo que las noches y el verano reina eternamente. La población de cada isla está dividida en cuatro tribus y cada tribu posee cuatrocientos miembros. Todos los ciudadanos gozan de salud y belleza perfectas y trabajan para el Estado en tareas reales como la caza y la pesca, cosas que más tarde hallaron eco en Marx. Todas las tierras y todas las herramientas son de propiedad común y así también las mujeres. A los niños los cría la tribu, pero de manera tal que las madres no pueden reconocer a sus hijos. Por lo tanto, no existen la herencia, ni las leyes respectivas, ni las peleas entre herederos. No se obedece más que a una sola ley, la ley de la naturaleza, y ella asegura una concordia completa. Cuando los heliopolitanos fallecen, y esto ocurre invariablemente a los 150 años de edad, lo hacen de modo voluntario y en paz.

La otra obra se atribuye, quizás erróneamente, a una secta gnóstica, los carpocracianos. También aquí nos encontramos con una doctrina igualitaria ilustrada por la imparcialidad del Sol, que brilla para todos. La justicia divina es, de manera similar, una "comunidad en igualdad", pero resultó destruida por las leyes humanas, las que introdujeron la noción de la propiedad privada, es decir, del crimen. Asimismo, los hombres despreciaron el mandamiento de Dios que les ordenaba aparearse en libertad "como lo hacen los animales".

Las descripciones presentadas muestran la existencia de una confusión entre *el amor* y *la uniformidad*, que es típica de la mente del utopista. Según ésta, el amor disuade a los que participan de su íntima comunión de perseguir una excelencia separadora. Cree además ella que la exposición habitual a la experiencia de la uniformidad origina una sensación de seguridad que, a su vez, es equiparada al amor. Debe hacerse notar que gran parte de la psicología y de la metodología educativa modernas subrayan asimismo la importancia del "conformismo", a fin de reducir las diferencias individuales y promover la sociabilidad, palabra que en su jerga vale por amor.[6] También en *La Ciudad del Sol*, de Campanella, es dable advertir la confusión citada: "Como la mayoría de los

[6] Algunas de las tendencias corrientes en la educación persiguen a la mediocridad como ideal. Hacen esc en nombre de la democracia, la que a su vez es concebida como un contorno difuminado y vagamente esbozado con trazos sentimentales. Pruebas al canto: en algunas escuelas inglesas no se destaca a los buenos alumnos para no causar algún trauma en los rezagados.

muchachos son concebidos bajo el signo de una misma constelación, a la que los supervisores del ayuntamiento carnal consideran la más favorable, resultan de una misma edad y se parecen uno al otro en fuerza, modales y aspecto externo. Esto genera una concordia perdurable dentro del Estado, pues se tratan entre sí cariñosa y fraternalmente".[7]

El amor es, pues, la garantía de que la comunidad utópica no va a disgregarse y que anulará con éxito las fuerzas centrífugas que eventualmente se desarrollen. En esta etapa, el utopista sigue esperanzado en que las actitudes de abnegación y altruismo necesarias para la uniformidad serán originadas por una *transformación* puramente *interior*. De manera que, en este nivel, el utopista religioso o espiritual lleva todavía ventaja, por así decirlo, ya que no se considera útil ejercer coerción para organizar la regimentación. Cuando Marc Sangnier bosquejó, hacia comienzos de esta centuria, el movimiento denominado *Sillon* y sus aspiraciones de formar una democracia cristiana, empleó para ello el lenguaje del utopismo religioso e hizo hincapié en la ayuda directa de Cristo al efecto. Para posibilitar el advenimiento de la democracia, sostenía, los hombres deben poseer un amor tan intenso por el bien común, un concepto tan claro de la justicia social y un deseo tan potente de generar una democracia verdadera, que todo lo que obre en contra de la democracia sea considerado como una injuria personal. La democracia será posible, decía, cuando se destruya el egoísmo.

Quienes propugnan este plan confían casi por entero en la educación, pero en la de tipo tradicional. La educación ha de ser: la labor incansable de instalar dentro de los corazones de las gentes todos los sentimientos genuinos; despertar un deseo insaciable por la democracia; enseñar una doctrina inequívoca acerca de aquello que constituye el bienestar para todos. Saint-Simon había elaborado ya un esquema para una "academia de los sentimientos", cuyos sillones serían ocupados por profesores de moral, abogados, teólogos, poetas y pintores. Su tarea debía ser inspirar los sentimientos adecuados y correctos. El mismo autor propuso, asimismo, un Catecismo Nacional, una "doctrina general" y una "ciencia universal". El resultado de estos esfuerzos debería ser, según su criterio, la desaparición de todos los males del presente:

[7] Tanto este párrafo como las otras referencias al libro de Campanella se toman de mi traducción de *La Cité du Soleil*, Vrin, París, 1950.

la arbitrariedad, la incompetencia, la intriga. En esta sociedad reformada sería muy fácil mantener el orden ya que la gente estaría convencida de la plena competencia de sus superiores y los obedecería con toda naturalidad. Las familias, las ciudades y las naciones configurarán una sola familia humana y en esta polis única basada sobre la única doctrina correcta cada cual será hermano de cada cual. El jefe no ha de surgir de una urna electoral, sino que él mismo ha de ser la ley viviente. Creía Saint-Simon que los primeros dos conductores fueron: Moisés, que reveló la ley, y Jesús, que enseñó el amor; él, Saint-Simon, fue el tercero y último guía que habría de coronar la obra de aquellos dos mediante la revelación del progreso. En la clase de idioma (Neohabla) popularizado por George Orwell en su *1984*, Saint-Simon agrega que la libertad, tal como se la concebía en las épocas pretéritas, consistía en una mezcla de servidumbre y fatalismo; empero, el reinado de la autoridad que él y sus discípulos estaban anunciando, pertenecería por entero a la libertad y a la Providencia. Para terminar, deducía, igual a como concluyó Sangnier una centuria después, que la obediencia cívica sería voluntaria, pues el Estado iba a emplear educación en vez de la fuerza.

El catecismo nacional de Saint-Simon se refleja en otra obra utopista, *Crucible Island*, de Pallen Condé (Nueva York, 1919). En esta Utopía se les enseña el catecismo socialista a los niños apenas llegados a la edad en que ya pueden comenzar a ser educados.

> Preg.: ¿Por obra de quién fue usted concebido?
> Resp.: Por obra del Estado Soberano.
> P.: ¿Para qué ha sido usted creado?
> R.: Para conocer, amar y servir siempre al Estado Soberano.
> P.: ¿Qué es el Estado Soberano?
> R.: El Estado Soberano es Humanidad en forma de ser compuesto y perfecto.
> P.: ¿Por qué es supremo el Estado?
> R.: Porque es mi Creador y Conservador y yo existo en él y en él me muevo y tengo mi ser y sin él no soy nada.
> P.: ¿Qué es el individuo?
> R.: El individuo es solo una parte del Todo, y está hecho para el Todo y encuentra su expresión perfecta y completa en el Estado Soberano. Los individuos han sido engendrados solo para la cooperación, como los pies, las manos, los párpados, como las dos filas de dientes en una boca.

A esta altura, el amor, los sentimientos nobles, el entusiasmo y la religión, están todavía mezclados y existe impaciencia por preparar al material humano para la transformación esperada. Pero, muy pronto, el amor se va evaporando y perdiendo y el utopista cae, gradualmente, por la escalera que lo conduce hasta una adulación ilimitada y desnuda de la uniformidad y de la simetría. Por ejemplo, el gentil obispo Fenelón, famoso por su estilo sinuoso, perdió polémicas con Bossuet y la amistad de Mme. Guyon, protectora de la secta Pietista en Francia. Y sin embargo este mismo prelado tan mundano se vuelve tan austero como Tomás Moro, Bacon o Campanella, cuando escribe acerca de los legisladores de una república por él imaginada en su obra didáctica *Télémaque*. Ahí queda proscrito todo lujo; el arquitecto de las leyes va a determinar, con todo detalle, cuánta tierra puede poseer cada familia, qué decoraciones pueden ejecutarse en su casa, cuántos muebles y de qué tipo pueden ser adquiridos. El Estado tiene derecho a suprimir toda manifestación de individualismo. Y, en consecuencia. Fenelón, obispo de la Iglesia Católica, adopta la posición de que los niños pertenecen al Estado más que a sus parientes.

En las *Leyes*, de Platón, el asunto del diálogo es la organización de un asentamiento o colonia imaginario. El número de habitantes queda fijado en 5.040 y éstos divididos en cuatro clases. La ciudad capital se establece en el centro del asentamiento y la Acrópolis en el centro de la ciudad. Alrededor de la plaza principal se distribuyen los doce distritos. Las viviendas, situadas en la periferia, se disponen formando una circunferencia, tocándose una con la otra de manera de formar una pared protectora. La tierra de cada ciudadano se divide en dos partes; uno de los lotes está situado junto al centro de la ciudad y el otro más hacia el exterior, de manera que cada ciudadano posee una vivienda urbana y otra rural.

Los viajes y las aventuras de Jacques Massé, de Tyssot de Patot (1710), describe las vicisitudes de los sobrevivientes de un naufragio. Éstos, tras descubrir una isla y arribar a sus playas, terminan por encontrar un país donde todo es simétrico y geométrico: hasta las casas y los jardines son de forma cuadrada. Las gentes que lo habitan viven de manera muy sencilla, hallándose todo regulado tanto en el tiempo como en el espacio, con escasísimas motivaciones que agiten su carácter tipo robot. Raymond Ruyer hace notar con toda perspicacia que la República de Platón, la capital de Atlantis, la Utopía de Moro, la Ciudad del

Sol, y la capital de Icaria, son todas ciudades simétricas.[8] Dado que el autor utopista se imagina a sí mismo en el papel de legislador supremo y todopoderoso, todo pensamiento o acción espontáneo por parte de sus ciudadanos imaginarios trastrocaría sus cálculos, enredaría los hilos, que van a dar todos a sus manos. Tanto Friedrich Hayek como Karl Popper han señalado que el planificador utopista debe simplificar sus problemas eliminando sus diferencias individuales y reduciendo todas sus creencias e intereses a una uniformidad absoluta. Esto puede ser obtenido solo por la educación y la propaganda hasta llegar a ese momento ideal en el cual los intereses, los credos y los pensamientos de todo el mundo se hacen idénticos.

Al llegar aquí el pensador utopista cesa de hablar de transformaciones interiores y su tesitura religioso-espiritualística se va haciendo borrosa: entonces comienzan a acrecentar el énfasis acerca de la necesidad de la conformidad en la conducta. Y es casi fatal que esto suceda porque el comportamiento, como se comprende, puede observarse y controlarse con mayor facilidad. Salta a la vista que esto no presenta problema alguno ya que los pobladores de Utopía han "internalizado" al bien común, es decir, el robot ha "absorbido" al animal político. Pero aun acá la uniformidad es la única garantía segura de que las leyes conservarán permanentemente su validez y de que se han convertido en hábitos. Al analizar el enfoque "integrador" u "holístico" del comportamiento humano efectuado por quien planifica estas comunidades, Karl Popper hace notar que un control "científico" así de la naturaleza humana conduce al suicidio social. Un sistema de verificación trazado con criterio "holístico", el cual busca, ostensiblemente, la igualación de los derechos humanos, "lleva a la igualación de las mentes humanas y así al final del progreso".[9]

Por dos razones, empero, no siente el utopista que el avance depende de las aspiraciones individuales y de la libre investigación por excelencia; primero, porque cree que a los individuos se los puede impulsar adecuadamente solo cuando están absorbidos dentro de la colectividad; segundo, porque sostiene que una excelencia sin vigilancia es un precio demasiado ele-

[8] *L'Utopie et les Utopies*, Presses Universitaires de France, París, 1950, p. 42.

[9] Karl R. Popper, *The poverty of historicism*, Beacon Press, Boston, 1957, p. 159.

vado cualquiera fuese el adelanto que le acompañe. En efecto, el utopista siente que es mejor que la colectividad no se beneficie con ciertos saltos espectaculares en —digamos— la ciencia o las artes, si es que con ello arriesga la pérdida de su uniformidad y de su existencia calcada sobre el molde preestablecido. Por ejemplo, durante su medio siglo de esfuerzos en busca de la colectivización del agro, los dirigentes soviéticos han tenido muchas oportunidades de retornar a la propiedad individual de la tierra y resolver así el problema de alimentar a su población industrial. Y si alguna vez en toda la Historia se pudo confiar en datos estadísticos, fue en esta ocasión, pues ellos demuestran irrefutablemente —y así lo admiten los mismos gobernantes comunistas— que las reducidas parcelas asignadas al campesino individualmente y cultivadas en las escasas horas que cada mes le pueden robar al trabajo en el *koljós* o en el *sovjós*, aportan más de la mitad de la provisión alimentaria nacional. Y, sin embargo, los líderes soviéticos no van a admitir ni en sueños que su sistema ha fallado o que deben cambiarlo. En cambio, persistirán en sus afirmaciones de que el fracaso en la producción de comida se origina en que aún se halla ausente el espíritu de "comprensión socialista".

LOS UTOPISMOS SE VEN OBLIGADOS A EMPLEAR LA COERCIÓN

Se tiene, entonces, que la uniformidad es un elemento importantísimo, e indefectiblemente enclavado en la existencia de tipo utopista y que el que ella persista indefinidamente es no menos importante. El sistema resultante se encuentra a una gran distancia de lo que se había imaginado en un principio: libre asociación y eliminación del principio político. Para mantener la regimentación sobre base permanente se requieren garantías cada vez más estrictas: a medida que se deja de lado al *amor* como cemento para conseguir la cohesión social, se va introduciendo la *fuerza impuesta*. Es poco todo lo que se insista acerca de este fenómeno, pues ello sirve para subrayar el rol indispensable jugado por la dirección en el cuidado de que el utopismo no se deshaga.

Pero el utopista se ve obligado a negar con vehemencia ese empleo de la fuerza y ese papel de los caudillos. Y se comprende muy bien por qué: toda partición de la sociedad en dirigentes y dirigidos

revela la reaparición del axioma político. Por lo tanto, para tapar esto se recurre a toda clase de subterfugios. Y así dirán ellos, como en los casos de Saint-Simon, Comte, Engels, etc., que mientras el Estado antiguo se caracterizaba por la necesidad de *gobernar a la gente*, en Utopía se conocerá solo la *administración de cosas*, como si las "cosas" no fueran creadas, transportadas y consumidas por personas cuyas interrelaciones se determinan en parte por sus relaciones hacia esas "cosas". O bien los utopistas afirmarán, con los comunistas, que un país socialista es, por definición, *propiedad de su pueblo*, de modo que en realidad nadie gobierna, sino como delegado del pueblo, lo cual nos retrotrae al juicio de Lord Newcastle de que el concepto de "pueblo" se ve sujeto a manipulaciones interminables: por ejemplo, cuando los dirigentes comunistas afirman ser los representantes del pueblo, este vocablo significa acá el partido, al que esos jefes dominan del modo más absoluto. Otro tipo de utopistas va a sostener, por su parte, que el liderazgo reclamado por cierta clase le está asignado por Dios para conducir a la humanidad hacia la felicidad y la salvación. Esto es teocracia (o bien, en su versión secularizada, la ley de la necesidad histórica), en la cual la sanción divina —y, por divina, indiscutible— autoriza la más cruel y despiadada reintroducción del postulado político, llevada a cabo por los guías encargados de interpretar los mandamientos de Dios. O, por último, el utopista puede sencillamente adoptar un patrón como el que ilustra Cabet. Después que su cicerone icariense le ha descrito la regimentación total de los habitantes desde que se despiertan por la mañana hasta que llega la hora de recogerse, el visitante le interroga acerca de si una ordenación así no les parece tiránica. Explica entonces el guía, con fluidez y como si fuese la cosa más natural del mundo, que una ley así sería intolerable si la hubiese promulgado un tirano, en tanto que resulta la más útil y razonable de las leyes cuando es adoptada por el pueblo en conjunto en interés de su propia salud y de sus propias condiciones de trabajo.

El imperio de los elegidos

Los cuatro circunloquios lógicos empleados por los utopistas y recién enumerados poseen una característica común: suponer que los jefes *aman* a quienes se encuentran subordinados a ellos. Este amor no debe ser confundido con el sentido de la responsabilidad,

ni siquiera con la acepción que de ordinario se le da a esa palabra. Se supone que los dirigentes en Utopía no son gentes ordinarias: se trata de los Puros, de los Elegidos; se encuentran más cerca de Dios que los demás mortales y siguen el flujo de la Historia de manera mucho más acertada que sus titubeantes congéneres; es decir, poseen más cantidad de esa sustancia distintiva, ya sea ésta el "espíritu" o la comprensión de la dialéctica marxista. No debe, pues, causar asombro que el amor del hombre ordinario por su conductor utopista trascienda toda lealtad personal y cívica y aun la admiración por la carrera de un misionero histórico; sus sentimientos por el guía constituyen una adoración, basada en que éste le garantiza la salvación o —en términos más pedestres— la seguridad completa. El caudillo quita la responsabilidad de los hombros de otros y, en una suerte de encarnación secularizada, asume la pesada tarea de pensar, de tomar decisiones y de planificar el futuro. Es decir, el jefe utopista posee más poderes que un sacerdote porque sus cuidados abarcan tanto el bienestar temporal como el espiritual de los ciudadanos comunes.

La cruda implacabilidad del conductor utopista y su empleo de la fuerza son perfectamente compatibles con su amor por el hombre ordinario. Este rasgo puede advertirse, con variaciones sumamente ligeras de un sistema al otro, a lo largo de todo el conjunto de utopismos. Y si, hablando en términos generales, se proyectase la película de los utopismos resultaría una vista por demás triste y monótona; sin embargo, ellos manifiestan por lo menos un cierto aire de serenidad que es el resultado de la aquiescencia final de los ciudadanos al concepto de felicidad impuesto mediante una presión no brutal. Pero la verdad es bien diferente, pues una lectura cuidadosa de los textos utopistas revela las mismas características en el discurrir vital que pueden advertirse en el examen de los informes provenientes de las sociedades comunistas reales, así sean éstas de cuño religioso o soviético-marxista. En su entusiasmo e ingenuidad, los pensadores utopistas dejan deslizarse, sin quererlo, pasajes muy aleccionadores en medio de una catarata de elogios, de manera muy similar a como los discursos de los prohombres rusos son muy iluminantes por lo que dicen entre líneas. Invariablemente, se descubre tanto la existencia de una resistencia a las leyes y al modo de vida utopistas como que tal resistencia resulta por último barrida.

El utopista religioso llega razonando a la deducción de que ni las instituciones ni las ceremonias son necesarias, pues la verdadera Iglesia (la que coincide con la sociedad bien organizada) será gobernada solo por la palabra invisible de Dios. Así, por ejemplo, *enseñan* las doctrinas de los anabaptistas.[9a] Empero, la evolución de ellas llegó a colocarse en un contraste dramático con la humildad que decían profesar delante de Dios, de modo que la junta superior de los anabaptistas, dirigida por Tomás Münzer, se convirtió en una banda de déspotas crueles y tuvo que ser reducida mediante crueldades similares. Y no solo se habían transformado estos hombres en locos y delirantes e instituido un régimen de terror en la ciudad de Münster sino que hasta se consideraban autorizados por su carácter de Elegidos a cometer actos inmorales, tener concubinas, dar rienda suelta a su sensualidad. En este aspecto no están solos dentro de la larga lista de sectas heréticas y movimientos utopistas cuya exaltación de la pureza moral absoluta y condenación de los placeres de la carne los ha conducido a un libertinaje desenfrenado. La secta carpocraciana, de los primeros tiempos del cristianismo, llegó a la conclusión, por otra parte lógica para los utopistas, de que quienquiera se purificase a sí mismo, como acontecía con los miembros de la secta, no debía temer ya al pecado, pues el puro no podía sufrir mácula. En verdad, algunas sectas llegaron tan lejos por este camino, que incluso proclamaban que la promiscuidad sexual de los Elegidos era una prueba de que ni el pecado ni su mancha podían alcanzarlos. El fundador del pietismo, el Padre Molinos, enseña en su *Guía espiritual* (1675) que el alma del hombre debe estar tan inmersa en Dios (y de esta manera alcanzar la quietud) y volverse tan indiferente aun al anhelo del Cielo, que una persona puede incurrir en pecado y, sin embargo, permanecer siendo esencialmente buena (o, más bien, "quieta"). Pues como la voluntad de esa persona, por estar absorbida en Dios, no ha dado su consentimiento al pecado, el alma permanece sin mancilla.

[9a] Y no solo los anabaptistas sino, como lo muestra el Padre Yves Congar, en general todos los reformadores. A la pregunta "¿qué es lo que nos liga a Cristo? contestan Wycliff, Hus, Zuinglio: la predestinación. Y terminan por arribar a una Iglesia invisible. La respuesta de Lutero es: lo que nos une a Cristo es el Verbo, solo el Verbo". *Op. cit.*, p. 417.

Los Elegidos, esto es, los conductores utopistas, se consideran a sí mismos puros o, al menos, por encima de las normas con las cuales se juzga al resto de la humanidad. En su tentativa de sistematizar la conducción utopista, Saint-Simon creía que la política se iba a convertir pronto en una ciencia exacta a ser manipulada solo por expertos: una oligarquía de estudiosos a la que denominó Consejo de Newton. Saint-Simon estaba fascinado por la religión, pues, al contrario de los utopistas coetáneos suyos que vivían más en las nubes que él, juzgaba, correctamente, que la aglutinación social no podía basarse únicamente en "la visión científica". A este respecto, Saint-Simon se hallaba veinte codos más adelante hasta de utopistas tan eminentes de este siglo como Bertrand Russell y Julián Huxley. Y no solo sentía aquel pensador una grande atracción por las posibilidades de colocar a la religión al servicio de su utopismo industrial, sino que eligió al cristianismo, o más bien al "nuevo cristianismo", para este papel. En sus escritos resulta habitual encontrarse con una terminología formalmente católica, y en la *Mémoire sur la Science de l'Homme* hasta llegó a expresar esperanzas de que la oligarquía de estudiosos elija un papa dedicado a la "nueva teoría científica".

El Consejo de Newton debía consistir en veintiún genios cuidadosamente seleccionados: una mezcla de sabios y de sacerdotes. Este Consejo iba a regir la nueva religión. En el centro de este nuevo culto se pondría a Newton y la gente vendría a adorarlo en los templos que se erigiesen en su honor. Los dogmas del nuevo culto no darían lugar a ninguna duda ni a ningún interrogante y en los colegios se debía enseñar un catecismo especial que expusiera ese credo. Saint-Simon admitió que había tomado el modelo para su nueva clerecía de las castas sacerdotales egipcias e indias, las que monopolizaban tanto el poder como los organismos dedicados al conocimiento científico.

Augusto Comte, uno de los más importantes discípulos del pensador que nos ocupa, apoyó con más ardor todavía a un gobierno pergeñado a lo largo de líneas sacerdotales. Decía Comte que los dogmas sobre los cuales se había de fundar la cohesión social futura debían estar elaborados por autoridades competentes cuyo amor por el pueblo fuese incuestionable debido a que ningún otro interés ocupase su atención. Según

él mismo, las masas no tendrán la inteligencia suficiente para comprender los dogmas y, sin embargo, su convicción acerca de la necesidad de creer en ellos será inconmovible. Por lo tanto, el pueblo ordinario confiará plenamente en sus jefes, una vez seguro de que éstos solo buscan el bienestar de aquél.

A través del siglo decimonoveno y debido al convencimiento de que la industrialización presentaba algunos problemas serios y generaba conflictos sociales, los ideales utopistas comenzaron a asumir una forma más concreta. La organización industrial empezó a servir de tipo para las versiones modernas de Utopía. Los pensadores utopistas deseaban que continuara el proceso de industrialización pero que, al mismo tiempo, eliminaran los abusos que él originaba. De aquí que la regimentación utopista adoptase la estructura de la disciplina industrial. Y haciéndose eco de los temores reinantes en el siglo pasado de que esa disciplina pudiese algún día resquebrajarse, esos soñadores buscaban crear nuevos factores de cohesión social para que la sociedad industrial del futuro se mantuviese aglutinada. Les resultaba evidente que los intereses propios tanto de los obreros como de los empresarios exigían ciertas medidas en resguardo de la continuidad del proceso, pero no se les ocurría que los intereses de los dos grupos, en conflicto momentáneo, pudiesen armonizar en una atmósfera de libertad política. Lo que sí creían era que solo cierta combinación de amor con el uso de la fuerza sería capaz de garantizar la coexistencia social, y el dirigente saint-simoniano Enfantin celebraba triunfalmente "al yugo de la convicción común y al poder capaz de arrastrar a los hombres hacia el progreso".

Las ilustraciones tomadas de la historia del comunismo

A medida que avanzaba el siglo diecinueve crecía paralelamente la impaciencia de los utopistas. En parte, esto se debía a la contradicción, en aumento constante, representada por la existencia simultánea de una alta productividad de las fábricas, máquinas y métodos nuevos, de un lado, y de la profunda miseria de las masas, esto es, de los productores inmediatos, por el otro lado. Marx, apoyándose en las enseñanzas de Ricardo, consiguió ganar una sólida reputación gracias al así llamado análisis científico de la inexorabilidad de esta contradicción, de la que afirmó ser inherente al modo capitalista de producción. En verdad, la susodicha contradicción no existía en modo alguno, pues el nivel de vida de las masas estaba creciendo firmemente, pero la mejora general quedaba anulada en parte debido a las nuevas fuerzas de trabajo que continuamente se arrojaban al mercado laboral y, también, por las crisis económicas ocasionales que generaban desempleo, sin que se contara con una legislación social adecuada para atemperar el choque.

Con su característico desprecio por los hechos y por las fuerzas reales en juego, los pensadores utopistas prosiguieron pergeñando una solución final o, más bien, expresando su eterno deseo por una solución final empleando vocablos de moda en su época. Estos términos eran ahora "revolución", "organización de Europa", "capital", "utilidad social", etc., así como en otros tiempos se hablaba de "el reino de Cristo", o de "el gobierno de los Elegidos". Todos éstos estaban esperando la llegada del milenario, la gloria de la ciencia y de la organización. Los dirigentes debían hallarse listos para introducirnos en la edad dorada y para ello, según Bakunin, tendrían que ser hombres dedicados, enérgicos y talentosos, hombres que, por encima de todo, amasen al pueblo sin ambición y sin vanidad. Y aseguraba acto seguido que un centenar de revolucionarios firme y seriamente unidos entre sí bastarían para la organización internacional de toda Europa.[10]

La separación entre los jefes y las masas a las que, se supone, deben conducir hacia la felicidad científicamente planificada, prosiguió acorde con las leyes del pensamiento utopista. Saint-Simon distinguía: un *partido nacional*, integrado por quienes entendían y promovían el progreso y un partido *antinacional*, de re-

[10] *Statuts Secrets de l'Alliance*, p. 132. Apuntemos aquí que hasta el anarquista Bakunin, cuyas ideas radicales lo convirtieron en uno de los utopistas de vanguardia de la centuria pasada, recibió una saludable sacudida cuando conoció el carácter despiadado de la teoría marxista y cuando trató a Marx mismo. En 1873 publicó su *El Estado y el anarquismo*, donde revela, indignado, los planes marxistas en toda su brutalidad. "Del convencimiento de que la revolución social y la reconstrucción deben basarse sobre la sociología, los marxistas deducen que la minoría en el mando debe ser una *élite* de número escaso y bien entrenada en esa ciencia... De modo que el llamado Estado popular sería así un poder bien despótico ejercido sobre las masas por una nueva aristocracia compuesta por entendidos, de verdad o autodenominados así. Y como las masas no poseen conocimiento alguno, quedarán libres de la carga del gobierno y se las acorralará en los establos oficiales." Pero hemos visto que la doctrina de Saint-Simon se basaba en esa misma idea. Y un Bakunin más objetivo, menos utopista, hubiera atacado a la entera tendencia del pensamiento socialista-utopista. Y si excluyó al marxismo fue en realidad porque en el congreso de la Primera Internacional chocó con Marx en persona.

trógrados y parásitos. En las filas del primero habrían de estar quienes se ocupasen de trabajo esencialmente útil, quienes provean a los productores de todo lo necesario y por último los inversores y empresarios; en las del segundo formarían aquellos que consumen sin producir, los que no efectúan labores de utilidad social y aquellos cuyas convicciones políticas dañan a la producción y al prestigio de los productores. En todo esto se advierte una amenaza contra el "partido antinacional" que está apenas disfrazada o, a decir verdad, nada disfrazada, en la teoría general societaria de Saint-Simon. Pero el filósofo Max Stirner fue más específico todavía, pues creía que para efectuar un cambio importante primero, tenía que producirse una variación interior en una cierta cantidad de personas, esto es, ellas tenían que reconocer que la ley más elevada era su propio bienestar. Después de esto estarían en condiciones de forzar a todos los demás y promover así, violentamente, el cambio externo: la abrogación del Estado, de la ley y de la propiedad.

Estas ilustraciones acerca de la lógica utopista muestran el retorno a Utopía de la vigencia del axioma político, pero ahora con una intensidad excesiva, de manera que el abismo entre los dirigentes y la masa ordinaria resulta del todo infranqueable. Lo que no resulta tan obvio en los utopistas, al menos de modo inmediato, es que no pertenecer a la clase de los conductores tiene efectos catastróficos, pues, como se percató Bakunin, todos los demás son mantenidos en "los establos oficiales". Y lo que comenzó como una sociedad de iguales gozando del derecho de libre asociación, se convierte en un conjunto de bestias ariscas tratando de pisotearse la una a la otra en medio de un horrible forcejeo por acercarse a la fuente única del poder.

Este poder no se difundirá jamás a través del organismo social, como era el sueño del utopista. La casta de los dirigentes ya va a tomar las medidas pertinentes: definir las condiciones necesarias para llegar al grado de Elegido de manera más y más estricta, con el resultado lógico de que quedan excluidos para siempre grupos cada vez más y más numerosos y, al mismo tiempo, introducir las purgas periódicas en nombre de alguna formulación doctrinaria nueva para así poder reducir la cantidad de los que ya se hallan dentro del círculo gubernamental. Un ex dirigente de la Juventud comunista china nos ha descrito el proceso por esa cruda lucha por el poder. Explicaba que, en los regímenes totalitarios, no existe

sino una manera única para el individuo de manifestarse y ello es a través del poder central. Y a menos que uno se convierta en agente de este último, permanecerá siendo un paria toda la vida. Se comprende fácilmente la tragedia de un individuo que debe optar entre el servilismo para con sus jefes o arrastrar una condición miserable. Y no hay alternativa.[10a]

Las sociedades comunistas o, para hablar con mayor exactitud, las sociedades bajo regímenes comunistas, dejan ver de una manera particularmente llamativa la falacia utopista, es decir, la reintroducción del postulado político simultánea con el hecho de que aquellos que acumulan ese poder nuevo y excesivo siguen retardando el pasaje hacia una sociedad basada en el principio de asociación. El profesor Leonard Shapiro, al analizar el Programa del año 1961 para el Partido Comunista, hace notar que el Estado soviético se halla todavía bien lejos de comenzar a marchitarse.[11] Este Partido, del que se suponía iba, más tarde o más temprano, a suprimirse a sí mismo, "no solo ha de sobrevivir, sino que habrá de jugar un rol especialmente importante en la conducción de la sociedad hacia el comunismo". A lo que parece, el "gobierno de los hombres" no se halla tan dispuesto a ceder su puesto a la "administración de las cosas", y, como el Programa lo admite entre líneas, en una sociedad que se supone integrada con un pueblo espontáneamente autoadministrado y feliz, existe multitud de tensiones.

Estas tensiones (sabotaje, hipoproducción, grandes diferencias en los sueldos, abusos de la burocracia, hambre, escasez de bienes, tasa elevada de criminalidad) son tan reales que los dirigentes soviéticos deben amenazar constantemente con represalias y con castigos. En un discurso que el señor Khrushchev leyó ante la sesión plenaria del Comité Central en noviembre de 1962, afirmó —o más bien amenazó— que si todo el Partido, el Komsomol, y los miembros de los sindicatos, se pusiesen a inspeccionar y a vigilar a la sociedad soviética, no podría ni siquiera volar un mosquito sin que ello fuera detectado. Claro está que ésta es la actitud habitual de todas las tiranías, pero en el caso presente la estructura utopista se revela por partida doble: primeramente, porque se asume

[10a] Suzanne Labin, *La condition humaine en Chine communiste*, La Table Ronde, París, 1959, pp. 252-3.
[11] "From Utopia towards Realism", artículo de Leonard Shapiro, *Encounter*, agosto, 1962.

que los ciudadanos viven en armonía de tal modo que cualquier signo en contrario se considera una aberración; y en segundo lugar, porque Khrushchev, al igual que todos los líderes utopistas, da por sentado que los miembros del grupo de los Elegidos poseen un derecho absoluto a controlar las actividades de los no-Elegidos. Uno podría pensar que esta forma brutal de aseverar este derecho es característica de su modo poco pulido de expresarse habitualmente, pero lo cierto es que hallamos que casi todos los escritores utopistas se manifiestan con similar violencia cuando hablan de los castigos imaginados para los no-conformistas.

Dentro del ámbito de la lógica utopista, por cierto que Khrushchev poseía el pleno derecho de suponer la existencia de una armonía social completa, simular asombro al no encontrarla en todas partes, y amenazar con sanciones. Lo que le otorgaba tal derecho era la hipótesis utopista de la *unanimidad* que, haya sido o no realizada, siempre *existe idealmente* (la voluntad general de Rousseau), y de la cual él era la personificación. Como hemos dicho anteriormente, el jefe utopista no espera que esta unanimidad incluya a toda la población, pues siempre puede restringir la población *real* a quienes precisamente adoptan los criterios sobre los cuales se supone que se cimenta la unanimidad. Hasta en el caso de que él solo mantenga la "opinión correcta", el hecho de la unanimidad ni se discute siquiera. Como lo hace notar el profesor George L. Kline, los oradores soviéticos de hecho "insisten, frente a las evidencias, que bajo el socialismo las normas *morales* (en contraste con las normas *legales* que son sancionadas por el poder del Estado) hallan su sanción en la «opinión pública», la que condenaría unánimemente la inacción (de un ciudadano)". Y acto seguido afirma, en un pasaje de gran interés: "Se supone que la sanción de las normas morales se hace cada vez más interna a medida que la sociedad soviética se aproxima al comunismo pleno: la voz externa de la opinión pública ha de ceder el paso a la «voz interna» de la conciencia o sea la «conciencia comunista». Khrushchev mismo ha afirmado: «nuestra tarea es transformar las nuevas demandas morales hasta una necesidad interior de todos los ciudadanos soviéticos» ".[12]

[12] "Philosophy, Ideology and Policy in the Soviet Union", *The Review of Politics*, abril, 1964.

El comportamiento y el castigo regimentado en Utopía

El punto delicado que representa la "internalización" de la presión exterior es, además, muy importante, y lo hemos analizado ya en otros capítulos. Pero éste es el lugar en que debe hacerse notar que cuando se espera que la ciudadanía de Utopía asimile la manera correcta de razonar acerca de los asuntos públicos y privados, los inconformistas pueden y deben ser castigados so pretexto de alguno de los tres motivos siguientes: indolencia, sabotaje o resistencia real. De hecho, ellos pueden y deben ser penados, asimismo, por mero conformismo externo (es decir, cuando los dirigentes desean enjuiciarlos por alguna causa solo de éstos conocida, pueden aprovechar al "conformismo externo", o al oportunismo, o bien a la tibieza —y estos tres conceptos se convierten entonces en sinónimos—, como acusaciones formales). La verdad del ideal oficial utopista es tan evidente que solo un alma pervertida es capaz de impedir que se haga carne en la gente. Hasta dónde pueden llegar las exigencias en esta dirección queda demostrado por los ejemplos que presenta Paul Hollander en un artículo acerca de la vida privada en la China comunista.

Hollander cita a un tal Won-Tshih-pou, quien escribió un trabajo publicado en la revista *La juventud de China* bajo el nombre de "Acerca de la vida ideal para la juventud revolucionaria". Se pone aquí en la picota a una mujer joven por haber expresado sus esperanzas de llevar una vida tranquila con su marido —naturalmente, después que todos los objetivos revolucionarios hayan sido alcanzados—. Tales esperanzas nos parecen bien humildes y modestas, pero en el lenguaje comunista se las describe como "burguesas". Sin embargo, esa mujer no menciona más que un departamento con estantes llenos de libros y con una radio, gozar de un plácido anochecer y de un sueño no perturbado tras una jornada de trabajo, la visita semanal de todos los domingos de su pequeña hijita que reside en un hogar para niños. Y prosigue esa joven señora china diciendo que ella no aspira a la vida frívola de la burguesía y, sin embargo, se la critica, junto con su marido, por los sueños que alimenta... Es verdad, continúa, que tanto la revolución como la construcción del socialismo deben estar al

servicio del pueblo y de su futuro, pero además deben brindar alguna satisfacción presente.[13]

Se ve cómo se da por sentada la unanimidad hasta en las cuestiones de menor cuantía, incluyendo la renuncia a las aspiraciones más legítimas. El ejemplo recién citado enseña que la "opinión pública", esto es, los dictados de la clase rectora deglutidos y asimilados, interfiere todo lo que puede con la vida privada de la gente. E incluso se exige de ésta que acepte y aun recomiende, unánime y entusiásticamente, toda suerte de medidas dirigidas contra ella misma. La ley de sindicatos promulgada por la China roja el 29 de junio de 1950 dispone que la obligación de aquéllos es instruir y organizar las masas de obreros y de cuadros para que apoyen las leyes y los proyectos del Gobierno Popular; deben además ejecutar las decisiones de este último para reforzar su poderío, que pertenece a la clase obrera. ¿Y cuáles han sido las leyes que, bajo compulsión, fueron sostenidas desde los sindicatos y cuáles las resoluciones "espontáneamente" aprobadas durante el período 1950-1954? Reducción de los salarios para ayudar a la economía nacional; diversas contribuciones voluntarias para el Estado; renuncia a los aguinaldos; numerosas campañas de emulación socialista contra la haraganería en las fábricas y contra el ausentismo inmotivado.

Con el establecimiento de las "comunas", los rojos de China interfirieron de la manera más brutal con la vida matrimonial en sus aspectos más íntimos. Las parejas fueron separadas y sus integrantes alojados en dormitorios especiales para hombres o para mujeres, según correspondía; en los días señalados se les autorizaba a ayuntarse y en tales ocasiones los maridos debían hacer fila para poder acceder a sus esposas. A pesar de todo lo chocante que ello resulte, se encuentra en conformidad absoluta con el pensamiento utopista. En *La ciudad del Sol*, Campanella muestra sus deseos de regular la vida sexual: "si algún hombre es dominado por alguna violenta pasión hacia una mujer, se les permitirá conversar y bromear juntos, regalarse coronas o guirnaldas de flores o de hojas el uno al otro y escribir poesías dedicadas al otro. Pero si la concepción correcta resulta amenazada en alguna manera, recuérdese que aquí las fecundaciones deben tener lugar en las épocas propicias bajo vigilancia de los astrólogos; con ningún pretexto se les permitirá el acoplamiento a menos que

[13] Hollander, "La Vie privée en Chine", *Le Contrat Social*, enero-febrero, 1964, pp. 38-39.

la mujer ya esté embarazada o sea estéril. Pero en verdad el amor que solo consiste en anheloso deseo es muy poco conocido entre ellos: por lo general está hecho de pura amistad". Los habitantes de la Utopía de Cyrano de Bergerac llevaron estas medidas tan rígidas hasta un extremo grotesco: una ley regula la cantidad de actos sexuales entre marido y mujer. "Cada noche, el médico más cercano visita las casas, examina las parejas y, de acuerdo con su estado de salud, les indica cuántos abrazos se pueden permitir."

Como todo esto se hace para cambiar la naturaleza del hombre, extirpar su egoísmo e instilarle una conciencia colectiva, se admite que los actos de renunciación y de obediencia expresan el principio de asociación en una forma más elevada y perfeccionada. La jefatura utopista proclama siempre que su función consiste meramente en facilitar la unión entre ciudadanos que gozan de iguales derechos, incluyendo aquí hasta a los miembros de una misma familia —o, para decirlo en el idioma del utopista religioso, en facilitar la comunicación con Dios—. Ante tal anuncio, el individuo muestra su virtud abandonando la actitud socialmente divisionaria de cuidar solo de sus intereses y de los de sus familiares y, con candor leal y completo, confía a la clase dirigente el preocuparse de su cuidado, incluyendo su necesidad de afecto. De este modo, y sin salir de su sistema de lógica utopista, esa clase puede legítimamente argüir que la confianza en su capacidad para llevar al pueblo hacia la felicidad —capacidad que se ve reforzada por su amor al pueblo— es no solo razonable sino también virtuosa. Y, por el contrario, la duda de su destreza (de su amor) y la resistencia a los mismos demuestran estupidez, pertinacia y vicio: los descreídos y los opositores deben ser castigados.

Pero la visión del mundo y de la sociedad que posee el utopista es tal que le fuerza a condenar a esos transgresores no por simples vagabundos o criminales: en razón de que contradicen al principio de asociación y de que destruyen la unanimidad, los incrédulos y los recalcitrantes deben primero ser excluidos de la ciudadanía utopiana, es decir, de la congregación de la raza humana. El utopista, que se ha burlado y ha "abolido" el poder coercitivo del Estado, con toda su policía, sus leyes, sus tribunales y sus verdugos, procede ahora a restablecer todo eso y de la manera más paladina, pues, como escribió Cabet, una cosa hecha por un "tirano" no es la misma si la "adopta el pueblo entero". Hablando del "ultrasupernatura-

lista", Monseñor Knox hace notar que: "durante todo el tiempo que el ultrasupernaturalista se halla viviendo dentro de los confines de un estado gobernado por hombres de mundo de acuerdo con los dictados de la sabiduría de la carne, el ultrasupernaturalista, por lo habitual, se alienaba de las estructuras de ese estado. Pero una vez construido el estado teocrático y guiado por un caudillo «perfecto», o bien agrupado en sus campamentos un ejército al mando de generales «perfectos» también, existe mucho peligro de que el ultrasupernaturalista no sea menos, sino más sanguinario que lo que acostumbran a serlo los hombres".[14]

Todos los autores utopistas se hallan de acuerdo acerca de la necesidad de exterminar a los que resisten la erección de Utopía. Ya hemos visto en un capítulo previo cómo el "revolucionario" del medioevo profetizaba la venida del "Emperador", quien, una vez al año, emitiría una orden para desenmascarar al pecado, animaría a los transgresores a confesar voluntariamente sus faltas, incitaría a otros para que depusieran contra ellos o los denunciasen. Los jueces han de penar toda falta —pues, ¿qué es la misericordia hacia el pecador, sino un crimen contra la comunidad entera?

Una actitud y una justificación similares pueden hallarse entre los puritanos, ya sean los ginebrinos, los escoceses o los que poblaron algunas colonias inglesas en Norteamérica. Ellos castigaban a los pecadores en la comprensión de que éstos eran enemigos de la virtud y, por lo tanto, réprobos y desprovistos de los derechos comunes de la humanidad. Asimismo en Icaria la sociedad traza los planes y dirige todo, sujetando a su comando y a su disciplina la voluntad y la acción de la gente. Según escribe Cabet, a la luz del comunismo triunfante toda pasión ciega por la libertad será considerada un error o un vicio, algo carente de sentido bajo la nueva organización. En esa novedosa condición de una sociedad sin gobierno, dice asimismo W. Godwin, "ninguna espada deberá ser desenvainada, y ni siquiera habrá que alzar un solo dedo, pues toda violencia será suprimida. Los adversarios del consenso universal de la humanidad serán demasiado pocos y demasiado débiles para pensar en resistirle seriamente".[15]

Tantos denuestos y diatribas se vuelcan sobre las cabezas de los inconformistas, que no asombra el

[14] Knox, *op. cit.*, Clarendon Press, Oxford, 1950, p. 132.
[15] Godwin, *op. cit.*, pp. 222-3.

hallar que algunos escritores utopistas los vean como a seres anormales. Porque si, como es obvio, a medida que la gloria de Utopía se hace más y más radiosa y la oposición se vuelve menos y menos comprensible, ¿no habrá que juzgar enfermiza y demencial la resistencia a una verdad tan evidente, a una felicidad tan completa? En el ya citado *The crystal button* se llega efectivamente a esa conclusión: "En el hospital, se le informa al visitante, 'tenemos [entre otras] a las personas que padecen desórdenes de la conducta... ¡simplemente, los tratamos como a éticamente descarriados o a enfermos!' '¿Pero cómo los castigan?' 'En ese caso no aplicamos castigo alguno. Se los confina, nada más, y en parte para su propio bien.' " Más sistemático todavía es J. M. Brown (que publica con el seudónimo de Godfrey Sweven), en su *Limanora, la isla del progreso* (Nueva York, 1903): "cada vez que un niño de Limanora contrae una pasión malsana o regresiva se lo conduce apresuradamente al laboratorio ético, donde se le fotografían microscópicamente los centros nerviosos que regulan su naturaleza emocional y moral... [Se ha construido] un sanatorio ético para tratar los casos más obstinados de los desórdenes morales... y los médicos y las enfermeras especialistas en la esfera moral... aplican sus poderes terapéuticos al centro enfermo".

CAPÍTULO IX

EL UTOPISMO CONTEMPORÁNEO

Una y otra vez hemos vuelto a mencionar en la presente obra el hecho de que un mismo filete recorre las tramas de todos los sistemas utopistas, ya sean éstos herejías religiosas, ficciones acerca de islas felices, el marxismo o el evolucionismo espiritual de Teilhard de Chardin. Es casi forzoso que aparezca este tipo de pensamiento cuando el clima intelectual o las circunstancias externas son favorables. Esto significa que el pensamiento utopista contemporáneo no es una aberración peculiar de la mente moderna. Después de todo, los heréticos y los utopistas se ocupan de los problemas magnos de la existencia, es decir, de los mismos asuntos que absorben a los filósofos auténticos, pero en realidad solo dan respuesta a un tipo especial de interrogantes. Nada es más natural, pues, que el interés que esta era toma en las posibilidades que los pensadores utopistas tempranos indicaban como deseables; ya que el utopista actual está en condiciones de esbozar una Utopía muy aceptable y que parezca a punto casi de salir del horno, de manera que va a rechazar todos los argumentos en contrario como faltos de realismo.

Lo cierto es que ni siquiera este rasgo que califica a una Utopía como algo a punto de cristalizar es nuevo u original. En todo tiempo los soñadores hallaron evidencias abundantes de que su época era una penúltima fase introductoria hacia la transformación última y definitiva. Dado que los sistemas utopistas son, en esencia, modelos ilusorios de pensamiento poseedores de una lógica, de expectaciones y de un mecanismo interpretativo, los datos reales no influyen demasiado sobre sus creadores; éstos se en-

cuentran siempre en condiciones de ajustar los datos al lecho de Procusto de sus deseos y de extraer alicientes hasta de los acontecimientos más desfavorables. La visión del utopista está señalada por el desprecio hacia el presente, así como por aquellos sucesos de la Historia que separan a la humanidad de la meta deseada, pues él escoge concentrarse alrededor de la llegada misma y desdeñar todo lo referente al modo de llegar. El mundo resulta así digno de ser considerado solo a causa de la estación terminal y la historia no es sino una preparación, de valor intrínseco nulo, para ese acto final. Éste será anunciado por episodios de intensa dramaticidad o por condiciones intolerables, como si todas las fuerzas que quisieran ahogar al utopismo se hubiesen reunido para la última batalla. Esta creencia especial le permite al utopista ignorar todas las advertencias en el sentido de que las circunstancias no parecen favorecer la edificación de su Utopía. Por el contrario, él hará sonar las trompetas por un nuevo enfoque de la situación, por una anticipación audaz, por un impulso entusiasta. Desechará, asimismo, las apreciaciones realistas por provenir, según dice, "de los pobres de espíritu, de los escépticos, de los pesimistas, de la gente de corazón triste, de los cansados, de los derrotistas... y en general de quienes se hallan en contra del progreso".[1] Permanece indiferente, hasta llegar a la crueldad, para con los sufrimientos del universo, ya que ve en ellos una nueva prueba de que las cosas están llegando a un punto de madurez crítica. A sus ojos, el mal contemporáneo es la última manifestación del Anticristo y resulta necesario en la economía de la salvación utopista. En consecuencia, ni siquiera es de carácter real y, aunque así lo fuese, su existencia no puede influir sobre el mundo del futuro, encima de cuyo umbral nos hallamos en los años presentes. Puede aquí trazarse un paralelo entre esta manera de encarar las cosas y la de esos herejes que creían que la pureza del alma no quedaba afectada por la inmoralidad en la que se encenagaba el cuerpo; de hecho, tales herejes pueden lanzarse a la comisión buscada de actos inmorales con el fin de subrayar la distancia que va del alma al cuerpo y para mostrar la impronta divina sobre la primera y toda la abyección del segundo. De modo similar, el utopista se felicita a menudo de la presencia del mal, ya que cree que éste nos ayuda a

1 Teilhard de Chardin, *The future of man*, Harper & Row, Nueva York, 1964, pp. 72 y 117.

percibir mejor los contornos que se van dibujando de un estado perfecto de las cosas.[2]

Si nuestro siglo ha recibido ya más de su cuota correspondiente de horrores o no, es cosa que permanecerá sin ser resuelta. Pero, por lo menos, podemos asegurar sin temor a exagerar que ha soportado una hermosa porción de sufrimientos, de injusticias y de ilusiones destrozadas. Incluso, se ha dado el lujo de inventar nuevas formas de daño, tales como el genocidio, los campos de concentración, las técnicas de lavado de cerebro y las guerras psicológicas. Y si bien estos males parecen ser inconmensurables por su naturaleza con todo lo pasado, en realidad solo son nuevos cuantitativamente. Los avances de la técnica han desparramado estas calamidades por todos los rincones del globo y hasta han permitido a conjuntos poco numerosos de personas aterrorizar a grupos mayoritarios, y aun a naciones y continentes enteros —de una manera como nunca antes hubiese sido posible.

Enfrentado a tales horrores, el utopista contemporáneo ve en ellos señales de una felicidad general inminente. Por empezar, él interpreta a la intensidad misma del mal como un presagio de mejoría radical; en segundo lugar, se encuentra animado por la difusión de esos desastres por todo el planeta, pues está convencido que el remedio completo y final solo podrá advenir con entera seguridad si toda la humanidad participa en la renovación de la conciencia moral. Parece razonable, pues, aseverar que el único elemento novedoso integrante del pensamiento utopista coetáneo de nosotros es que tome en cuenta a la tecnología.

La tecnología: un elemento nuevo dentro de las doctrinas utopistas

¿Y cómo habrá de cumplirse eso, cómo podrá una herramienta —aun cuando sea poderosísima, como lo es el conjunto de las técnicas modernas— efectuar una transformación en lo interno de la humanidad? El utopista no cierra sus ojos ante el hecho de que las técnicas constituyan, de por sí, una fuerza ciega que puede emplearse indiscriminadamente tanto para el bien como para el mal, pero, por representar asi-

2 Teilhard de Chardin mantiene la convicción de que los regímenes totalitarios de este siglo han sido esfuerzos imperfectos de las todopoderosas fuerzas evolutivas para realizar, en última instancia, una forma perfeccionada de "integración" sobre el globo.

mismo un termómetro que mide los progresos de la ciencia, es una fuerza de progreso, particularmente en vista de la unidad planetaria y de la cohesión de la humanidad. El rol adicional de ellas es acelerar la evolución deseada, en parte porque imponen la necesidad de adoptar decisiones inmediatas, en parte porque su crecimiento ha desatado fuerzas malignas a las que hay que domeñar con toda urgencia. Por ello, el utopista saluda con entusiasmo el desarrollo de la tecnología, que origina la producción a breve plazo de la cohesión humana.

Hemos visto que todos los utopistas se ponen de acuerdo acerca de la necesidad de someter a la naturaleza y que este proceso debe volverse una tarea para todos los hombres, un esfuerzo conjunto: pues bien, la tecnología representa justamente un esfuerzo colectivo de la clase adecuada y, además, suprime la espontaneidad de la naturaleza, contra la cual no cesa de prevenirnos el utopista.

Esta supresión presenta al hombre ante sí mismo como divino y como creador de una naturaleza nueva y mejorada. Las doctrinas gnósticas y las herético-utopistas se rebelan contra la Creación, acusándola de estar llena de fallas y de captar la existencia del mal. Pero la nueva naturaleza, generada por la humanidad en una serie de actos conscientes, ha de estar libre de defectos solo en la medida en que corrige los males existentes y se ajusta a las necesidades futuras.

Aun abandonando las cosas a sí mismas, la necesidad, convirtiéndose en brazo guiador, organizaría las nuevas invenciones de modo de favorecer y eventualmente realizar la cooperación universal. Es éste el significado inmanente de la tecnología. Pero ella ofrece, además, la oportunidad única de establecer una organización mundial bajo cuya autoridad se podría poner a todo el planeta tecnificado. Y no solo se vigilaría a las armas nucleares, sino también estarían bajo su dirección los viajes espaciales, diversos proyectos en gran escala de tipo industrial, agrícola y medicinal (por ejemplo, la eugenesia y el control de la natalidad), etcétera.

Ambos fenómenos, la tecnología y la organización mundial (gobierno universal), tenderían, en efecto, a reforzarse mutuamente, garantizando de esa manera que no habrá en el futuro ni retrocesos técnicos ni divisionismo político. Porque las exigencias de mantener en acción a una tecnología de alcance planetario impondría la cohesión y, viceversa, la necesidad

de mantener la unidad de la humanidad perfeccionaría constantemente los recursos técnicos y acicatearía su producción.

La fe contemporánea en el conocimiento y en el poder

Azuzado por ideologías inescrupulosas, ebrio de poderío técnico, pero, al mismo tiempo, temeroso de las fuerzas que él mismo desató, el hombre actual se siente tentado a explorar los confines de sus posibilidades y hasta a atravesarlos. Paul Valéry veía la esencia del modernismo en la ambición de la mente de avanzar cada vez más y de dejar atrás hasta al conocimiento, sacrificándolo en aras de la voluntad de dominio. Tanto en el arte como en la ciencia, en la literatura como en la política o la guerra de nuestro tiempo, se advierte un impulso irresistible a escudriñar todo lo que la imaginación ha logrado conjurar. La distancia que separa las normas tradicionales de la aventura del pensamiento crece sin cesar con el resultado de que la civilización contemporánea no es más un sistema ideado para corregir y atemperar el impacto de la naturaleza sin nosotros y contra nosotros: antes bien, como lo subraya Valéry, se ha convertido en la *antifísica*, una contra-naturaleza en la cual vemos la paradoja de la civilización aplastando al hombre civilizado y, por lo tanto, aniquilándose a sí misma; de la inteligencia engendrando la estupidez y entregando armas a la brutalidad. Liberándose parcialmente de su esclavitud respecto de la naturaleza, el hombre moderno, dice Valéry, se ha convertido en el esclavo de la antinaturaleza.[3]

Es decir, el hombre contemporáneo posee una cognición utopística bien desarrollada, así como sus predecesores poseían una cognición escatológica o milenarística. Cree saber, y de manera indubitable, que la humanidad se halla más cerca que nunca, y en verdad decisivamente cerca, del término de la evolución. Pues no solo es capaz ahora de entrever el curso futuro de ella, sino que también puede predecir la unicidad de su desarrollo y hasta colaborar en su delineamiento. Los utopistas de hoy creen que el hombre posee ahora tanto el motor interior como los recursos exteriores necesarios para su salvación.

[3] Estas palabras de Valéry aparecen citadas en un artículo de P. Roulin, vol. 28 de la revista francesa *Cahiers*, 1946, intitulado "Paul Valéry, témoin et juge du monde moderne".

Las invenciones técnicas, la predecibilidad de los desarrollos sociales y económicos, los medios de comunicación perfeccionados, una comprensión más madura de la siquis y el descubrimiento de que la maldad ha llegado a límites más allá de los cuales el hombre no puede transitar sin autoinmolarse, han alterado todos los postulados de la condición humana. Se ha alcanzado un punto tal que la entera historia precedente del universo y de la humanidad no han constituido sino un largo período de preparación y de maduración. Hasta aquí, las fuerzas del universo, del hombre y de las comunidades históricas, han estado *dispersadas*, si bien por razones románticas y sentimentales a esa disgregación se la llamaba "libertad". De ahora en más, esas fuerzas se orientarán hacia la *unificación*: células políticas cada vez mayores, aproximándose gradualmente al Estado Universal; consenso ideológico que resulta en una religión laica también universal, centrada alrededor de la Omnipotencia humana y organizada en nombre de ésta; una conciencia cósmica *in crescendo* cuyo objetivo no puede ser todavía definido con claridad, pero sobre el cual debe el hombre concentrar apasionadamente sus esfuerzos, pues él representa la verdadera esencia de la evolución.

En todo esto resulta bastante sencillo reconocer los axiomas tradicionales del utopismo tal como se los ha descrito en los capítulos anteriores. El enfoque de Teilhard de Chardin, conocido en el año 1948 (*Trois choses que je vois*), resulta ilustrativo para ello: antes de que Cristo pudiese haber aparecido sobre la Tierra, era necesario que, de conformidad con los procesos evolutivos generales, la especie humana estuviese definitivamente constituida en su anatomía y adelantada en lo social hasta un cierto grado de conciencia colectiva. Y admitido esto, prosigue, ¿por qué no dar un paso más e imaginar que, para su segunda y última venida, Cristo se halla aguardando una humanidad nueva, una colectividad con sus potencialidades tan plenamente desarrolladas que será capaz de recibir de Él la consumación sobrenatural?

Por supuesto que, desde este punto de vista, se puede argüir también que para la llegada de Julio César (o de Pericles, Alejandro Magno o Aristóteles) era imprescindible que el hombre existiese en su constitución anatómica acabada y que poseyese una cierta madurez política; con otras palabras, la afirmación de Teilhard significa, simplemente, que para que Cristo adviniese como hombre era indispensable que primero hubiera seres humanos. Por lo tanto, la primera aseveración de Teilhard es una redundancia, y la segunda, imaginación pura. Y a pesar de esto, para los utopistas tales frases poseen no sólo más valor que un hecho cierto, sino que además les sirven de garantía de que los acontecimientos históricos de los que son testigos poseen un significado profundo que solo les es accesible a ellos en tanto que miembros de una nueva clase providencial, de una nueva raza. Se persuaden a sí mismos de que participan en la mutación física final, y no una simplemente anatómica, sino además intelectual, moral y espiritual. Dentro de las estructuras de la cosmovisión de Teilhard, resulta muy fácil comprender al presente, pues ahí se lo considera como algo ya ocurrido: es decir, se lo conoce mediante ojeadas retrospectivas, colocándose en el punto de mira y poseyendo la sapiencia de alguien que ya está leyendo los últimos capítulos de la historia de la evolución.

La ilusión en la difusión del poder

La confianza en el desarrollo del hombre y en la mejora de sus facultades y virtudes implica confiar simultáneamente en las configuraciones políticas y sociales contemporáneas en lo que ellas parecen ajustarse a la supuesta evolución humana y semejan acercar sus objetivos. Como consecuencia, si bien el elemento ácrata sigue permaneciendo en el núcleo del utopismo, se glorifica de modo bien evidente al Estado revolucionario o del bienestar y sus instituciones. Y la razón es la siguiente: los andamiajes políticos emergentes de las revoluciones acontecidas durante las últimas décadas pasadas no se consideran políticos sino, como lo afirma el utopista, transitorios y conducentes a una nueva organización asociativa de la humanidad. Esto equivale a una revaluación total de la idea del Estado. Los elementos liberales del siglo pasado desconfiaban de la acumulación de poder y buscaban de asegurar para el ciudadano, el individuo, toda clase de salvaguardas contra la intromisión del Estado en sus derechos. Hoy en día, y bajo los impactos de los utopismos, aquellos que todavía se denominan a sí mismos liberales le otorgarían poderes colosales al Estado y hasta a un Super-Estado con autoridad por sobre el globo terráqueo entero. Lo que ha ocurrido en el ínterin es que ha habido un progreso aparente en la dirección del ideal

utopista de una asociación de ciudadanos iguales viviendo dentro de una sociedad sin clases y sin Estado: y éste ya no asusta a nadie, pues en los Estados del bienestar occidental el gobierno parece estar distribuido de manera más equitativa que antes, en tanto que en los países comunistas el mando parece hallarse en las manos de los obreros, es decir, de todo el mundo.[4]

De golpe, ese Leviatán formidable e infidente se ha convertido en un hacedor de milagros, un distribuidor de beneficios, un igualador de la condición humana. Según la cruda aritmética del colectivista, el monto de la satisfacción dispensada al pobre gracias a la legislación del bienestar excede al monto del descontento causado al rico al que se le quita la correspondiente suma de dinero. Y en esto reside toda la firmeza de los cimientos que subyacen y justifican al Estado del bienestar. A los ojos de algunos utopistas dotados de sutileza filosófica, el Estado Nuevo o la Nueva Sociedad es virtuoso porque prefigura la unidad final de la humanidad, su próxima aventura, que ha de ser de carácter cósmico-divino. En todo esto se descubre, sin lugar a dudas, el pensamiento místico. Dice el profesor Talmon:

> Las tendencias mesiánicas [del siglo decimonoveno] consideraban al cristianismo como su archienemigo. Su propio mensaje de salvación era del todo incompatible con la doctrina básica del cristianismo, que es la del pecado original, y con su interpretación de la historia como una narración de la Caída y su negativa a admitir que el poder humano es capaz de conseguir la salvación por su esfuerzo propio. Las dicotomías alma-cuerpo, etc., quedaban pulverizadas ante la majestuosidad de la unidad de la Vida y de la unidad de la Historia y ante el espectáculo de una sociedad justa y armoniosa en el final de los tiempos.[5]

4 En los Estados del bienestar o del semibienestar ubicados en el mundo libre, la impresión de que el poder está distribuido en forma pareja se origina en los impuestos progresivos y en otras medidas fiscales igualadoras: a cada uno se lo grava para beneficio de cada otro. En los Estados comunistas, en cambio, el poder y los ingresos monetarios se hallan distribuidos de manera muy desnivelada, pero el Estado no permite la discusión acerca de la ideología oficial del "país de los trabajadores". Pero lo cierto es que "tanto antes como después de la revolución existen grupos sociales diferentes; el problema es saber en favor de cuál actúa la minoría gobernante". Raymond Aron, *La lutte de classes*, Collection *Idées*, Gallimard, París, 1964, p. 110.

5 *Political messianism*, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960, pp. 25-26.

La estadolatría contemporánea es, pues, la expresión de la confianza del utopista en que el mundo está convergiendo hacia la concreción de unidades cada vez mayores de poder total y beneficioso. De modo que nuestra integración con el Estado, con la sociedad y con la comunidad universal, no aparece como un proceso terrorífico, sino, primero, como algo natural y, segundo, como algo deseable. A los ojos de algunos el poder estatal sigue contando como un bien discutible: es que se hallan preocupados por las imágenes de la sociedad futura tal como las pintaron George Orwell y Aldous Huxley. Pero se sienten confortados cuando se les asegura que el crecimiento simultáneo de la conciencia moral y la democratización aventarán el peligro. Porque si nos sumergimos voluntariamente en la corriente del proceso evolutivo y lo propulsamos, entonces nuestro destino colectivo va a coincidir con nuestras aspiraciones individuales. Pero nunca se nos explica con claridad cómo va a ocurrir esto, es decir, cómo se puede comer todos los días de una torta sin agotarla. Teilhard admite, con toda brutalidad, que nuestra libertad podría quedar considerablemente cercenada si sus sueños se realizasen:

> Un mundo convergente, cualesquiera sean los sacrificios que parezca exigir a nuestra libertad, es el único capaz de preservar la dignidad y las aspiraciones de los seres vivientes. Por lo tanto, *debe ser verdadero* (subrayado de Teilhard). Si queremos evitar toda anarquía, fuente y síntoma de la muerte universal, no podemos hacer otra cosa más que arrojarnos con toda decisión dentro de la olla en la que hierve el puchero de la socialización, aunque por esto se pierda algo de nosotros.[6]

El utopista Teilhard sopla sobre lo caliente pero también sobre lo frío. Por una parte declara que el hombre ha alcanzado un alto grado de madurez espiritual y, debido a su entrada en posesión total de su esfera de acción, de su fuerza, de su madurez y unidad, llegará por último a la condición de adulto. Pero, por otra parte, declara que estos seres humanos,

6 *The Future of Man*, Harper & Row, Nueva York, 1964, p. 52.

nuevos y más completos, deben renunciar a su libertad y generar adrede un alma común dentro del vasto organismo de la sociedad universal fusionada. E incluso llega a amenazar a quienes "no creen en el progreso":

> A despecho de las condiciones de compresión y unificación a las que nos hallamos sujetos, la Humanidad se encuentra aún compuesta por partes terriblemente heterogéneas, de madurez muy desigual, y cuya democratización puede ser efectuada solo con la ayuda de la imaginación y de la elasticidad.[7]

Al igual que otros utopistas, el Padre Teilhard crea una separación artificial entre dos categorías imaginarias de personas. Es cierto que no los bautiza como "puros" e "impuros" o cualesquiera otros de los rótulos empleados en la literatura gnóstica, maniquea, o marxista; los denomina en cambio "los que creen en el progreso" y "los que no creen en él".

> Esa brecha profunda existente en todo tipo de agrupación social (familia, país, conjunto de profesionales, congregación religiosa) y que durante la centuria pasada se ha manifestado como dos clases humanas que cada vez se hacían más diferentes y más irreconciliables: aquellos que creen en el progreso y aquellos que no creen en él —¿qué es lo que esto presagia, sino la separación y consolidación de una nueva capa en la biosfera? [8]

No hay nada de nuevo en esto de invocar alguna autoridad, que puede ser tanto Dios como la historia o la evolución científica, a fin de separar a la humanidad en "buenos" y "malos". Y los conceptos de "progreso" y "antiprogreso" no constituyen siquiera categorías novedosas, de modo que la contribución del Padre Teilhard al utopismo evolucionista actual consiste en la mera adición de un poco de agua bendita o, más bien, de una cierta sustancia indefinible e intangible que él denomina, de modo cambiante, tan pronto "el Pensamiento humano consumado", como "la concentración social", o "la organización sintética", o si no, sencillamente, "un anhelo apasionado por crecer y existir". En todo esto, la cuestión esencial para el utopista es que se espera de la "inter-

[7] *Ibid.*, p. 243.
[8] *Ibid.*, p. 117.

fusión compulsiva" (otra de las designaciones acuñadas por Teilhard) que produzca beneficios tales que exceden en mucho a cualquier precio, por elevado que fuese, por ellos abonado: la paz permanente, el consenso universal y la felicidad interminable, se llaman los resultados aguardados.

En el capítulo presente, lo que hemos estado bosquejando hasta ahora fue la base teórica del utopismo contemporáneo. Hemos señalado con énfasis que, debido a la aparición por doquiera de los instrumentos técnicos y a la red de comunicaciones que cubre todo el planeta, las ideas se esparcen en forma rápida, aunque sin penetrar profundamente, abarcando a casi toda la gente. La consecuencia de esto es que las nociones e ideales utopistas gozan de mayor popularidad y arrastran a mayor cantidad de personas que en otras épocas. Y debido al entusiasmo de los propagadores de esas doctrinas, se va creando la impresión de que nos hallamos ante el umbral de la Edad Dorada. Pero ésta no es descrita como la noosfera del Padre Teilhard sino, como acontece con todas las nociones populares y popularizadas, en calidad de respuesta a varias preocupaciones contemporáneas.

La abolición de las guerras

Los dos temas principales del utopismo actual son: la supresión total de las guerras y el establecimiento de un gobierno mundial. Tales objetivos son tan antiguos como el pensamiento utopista mismo. Como señalamos antes, la tecnología y el sentido de urgencia creado por guerras totales y la bomba atómica son elementos nuevos. Para numerosas capas de la población nos hallamos ahora viviendo en el tiempo de la Gran Opción (expresión de Teilhard) y ellas están convencidas de que lo que es *bueno* hoy en día es ya el signo de la Gran Opción, mientras que lo que es *malo* es índice de un tanteo incorrecto en busca de soluciones acertadas. Es debido a ello que muchos consideran la esclavización de individuos y de países enteros por el comunismo, así como también otros horrores, como desgracias puramente pasajeras que se encuentran fatalmente dentro de la línea general de la evolución.

Las maneras utopistas de encarar la abolición de los conflictos armados son varias y contradictorias, excepto en que todas se hallan acordes en la bondad natural del hombre y en considerar a las guerras

como las consecuencias de conspiraciones (de políticos, de jefes militares, de fabricantes de material bélico), de la falta de comprensión, de la falta de una educación correcta, etcétera. En su *Viaje a la Luna*, Cyrano de Bergerac trata de ridiculizar a la guerra (como también lo intentaron Rabelais y Swift); afirma ahí que toda victoria en ella es injusta, ya que se debe a la suerte. Y para disminuir el peso de la casualidad, los Selenitas disponen sus líneas de soldados en la batalla de manera que los tullidos se opongan a los tullidos, los muy corpulentos a los muy corpulentos y los debiluchos a los debiluchos. Después del combate, cuentan sus muertos, sus heridos y sus prisioneros: si las cantidades se equilibran la una a la otra, echan suertes para determinar al vencedor. En *The coming race* (1871) Bulwer Lytton escribe que puesto que cada habitante posee el "vril" (una forma de energía), la posibilidad de una aniquilación mutua global elimina las contiendas.

A la faz de un holocausto universal posible, existen quienes creen posible evitarlo mediante la igualación de los poderíos en armamento nuclear y quienes ven en el desarme universal la única solución. Y todos por igual afirman que, no importa cuál de las dos propuestas tenga éxito, la paz solo puede ser preservada por un organismo supranacional, en última instancia, un gobierno mundial.[9] Resultaría así que el desarme va a servir simplemente de fase inicial hacia ese objetivo utopista de todos los tiempos, de la armonía universal. En la creencia de que la exploración del espacio va a distraer pronto la atención de la humanidad de las rivalidades y guerras, que se han venido sucediendo sobre este planeta y a unir a sus miembros en procura de hazañas interplanetarias y cósmicas, se pueden descubrir, asimismo, las esperanzas utopistas contemporáneas. Vista desde el espacio externo, la Tierra va a aparecer como una provincia pequeña del Universo y todos los hombres que ahí residan, como compatriotas. A la idea de que los hombres van a transportar sencillamente su espíritu competitivo al espacio (como los exploradores europeos diseminaron sus rencillas por los cuatro puntos cardinales) no se le otorga atención alguna.

9 "Creemos en un sistema de Ligas en el cual todo el mundo se agrupe contra un agresor eventual. Si se demuestra que alguien se propone alterar la paz, concitemos a toda la opinión mundial contra él... No creemos que se pueda arreglar la cuestión del armamento nacional acumulando armamentos nacionales en otros países." Del discurso de Clement Attlee, el 11 de marzo de 1935.

Queda claro, entonces, que la fuerza impulsora real del utopismo contemporáneo sigue siendo la busca por la unidad planetaria y que tanto los viajes de los cosmonautas como la noosfera de Teilhard no son más que las imágenes proyectadas, así como también las garantías en los órdenes filosófico y tecnológico.[10] Empero, la idea misma de la unidad del globo presupone la existencia de una humanidad nueva y madura, capaz de estar más allá de todos los males que acostumbraban a estigmatizar a la humanidad antigua. Este "hombre nuevo" no proviene de la turbulencia religiosa, como el "puro" de los heresiarcas medievales, sino de las luchas políticas. Y aunque a menudo se identifiquen esas luchas con la Revolución Francesa, es más usual hablar de ella como de la "revolución de nuestro tiempo", cuyas alternativas se extienden a partir del 1789 hasta llegar al presente. En este sentido, podemos hablar de un "espíritu revolucionario" que se extiende por toda la superficie de la Tierra y alimenta el entusiasmo de los utopistas. Y también con esa connotación emplea Jean de Fèbregues tal marbete cuando critica a quienes creen que la Revolución va a resolver todos los problemas, no solo en la esfera económico-política sino, asimismo, en la privada de la moral y del sexo.[11]

Y hace notar Alexander Kojève que el tedio no es el menor de los peligros para la vida privada de los hombres completos e integrados de Utopía, y lo mismo cabe afirmar de su vida pública —si es que se puede distinguir entre la vida pública y la privada ahí— una vez que todo progreso se haya detenido.[12]

10 En la edición del día 27 de agosto de 1963 del diario francés *Le Monde* aparece una carta del señor Alfredo Nahon, bien conocido por su actuación en diversos movimientos pacifistas y proposiciones de desarme. Escribe allí entre otras cosas: "La supervivencia de la humanidad no quedará garantizada hasta que el desarme material y moral no sea considerado por una autoridad mundial como cosa de su responsabilidad e incumbencia... Ha terminado para siempre la era de la defensa nacional: ha comenzado en cambio la defensa global de la humanidad..."

11 Confróntese *La revolte ou la foi*, Desclée et Cie., Tournai, Bélgica, 1937, p. 64.

12 El escritor israelí Mauricio Politi ha efectuado algunos comentarios interesantes respecto de la vida y de la mentalidad de quienes residen y trabajan en los *kibbutzim*, al diario *Le Figaro* (agosto 24 de 1963). Habla ahí de la organización utopista y de la existencia regulada y monótona: "siempre la misma gente, los mismos problemas, la misma conversación: resultado, el aburrimiento. Al fin y a la postre, este trabajo libremente aceptado resulta más duro y más implacable que el más tiránico de los servicios militares... En un *kibbutz* todos son felices por decreto".

Pero de ninguna manera se siente descorazonado el utopista por reflexiones de este tipo, ya que él se siente irresistiblemente atraído por el panorama total y no por los detalles. Como lo señala Jacques Maritain en su *Meaning of Contemporary Atheism*, el mito mesiánico de la "Revolución" es tan absolutista en sus demandas cuasi-religiosas que inhibe los movimientos genuinos de reforma de carácter auténticamente progresista, es decir, del tipo de los que habrán de continuar hasta el fin de la historia humana.

El mito mesiánico contiene la esencia misma del utopismo contemporáneo tanto en una como en la otra mitad del mundo actual; las que se hallan, respectivamente, bajo regímenes nominalmente utopistas, en un caso, e influida fuertemente, aunque lejos de estar absorbida, por doctrinas de ese jaez, en el otro caso. A despecho de que las ideologías de esas dos áreas se encuentran aparentemente en conflicto, sin embargo es posible hallar un cimiento utopista común a ambas, sin perjuicio de que las formulaciones explícitas de las mismas contengan, por razones diversas, elementos mutuamente irreconciliables. Subyacente de los dos sistemas se encuentra el concepto moderno de la democracia basado en una clase media de población prácticamente ilimitada. Como lo predijo Tocqueville, en esas sociedades el conjunto más numeroso de personas pertenece al "grupo con ingresos medios", con relativamente poca gente muy rica en uno de sus bordes y relativamente muy poca gente pobre en el otro borde. Esto no quiere decir que los miembros de esta amorfa clase media no se enzarcen en debates públicos tumultuosos y apasionados: sí lo hacen, pero sin fervor revolucionario. Esas diferencias de opinión se vuelven cada vez más superficiales y preocupan, por último solo a ciertos círculos intelectuales, poco deseosos de ser testigos del "final de las ideologías". Empero, un terreno así resulta sumamente favorable para las tendencias totalitarias y para las teorías acerca de la unicidad de la sociedad. El Padre Juan Courtney Murray juzga idénticos a la fuerza principal que las anima y al viejo impulso monístico: "Lo que se propone es, escribe, que todos los canales por los que se manifiesta la vida humana —el intelectual, el religioso, el moral— deben... ser trazados según lo disponga la técnica política todo competente y única de la mayoría de votos".[13]

[13] *We hold these truths*, Sheed and Ward, Nueva York, 1960, p. 208.

Los tipos de utopismo occidental y oriental: su convergencia

Antes de poder alcanzar una expresión sin adulteraciones, el movimiento utopista de Occidente ha de sortear todavía unos cuantos obstáculos. El humanismo tradicional, basado en los valores cristianos y en la exaltación del individuo, a más de la historia entera del mundo occidental, fundada sobre la libre decisión y la libre empresa, invalidan a los defensores de los utopismos. Porque éstos quedan obligados a explicar, entre otras cosas, por qué la colectivización ha de ser un objetivo final más bien que un expediente puramente provisional; por qué el poder, considerado tradicionalmente como una fuente de tentaciones y temido por ello, resulta beneficioso cuando se concentra, tanto en su aspecto espiritual como en el temporal, en las manos de los ideólogos. Una vez consciente de tales problemas, el utopista occidental se queda bastante en las nubes cuando más tarde debe discurrir acerca del futuro y preparar programas acordes con su línea de pensamiento. Así, termina por predicar "la democracia", "el consenso", "el socialismo", "la paz universal", "el arbitraje" y un sinnúmero de otras tonterías altisonantes, finalizando, regularmente, con la afirmación de que lo que necesita el mundo es una "regeneración moral." A menos que se trate de un miembro del partido comunista y, por lo tanto, fuera del medio espiritual de Occidente, el utopista de esta área prefiere referirse siempre a soluciones de corte mundial —y, por lo mismo, borrosas— en las que no solo no se desprecia la existencia de una cierta dosis de irresponsabilidad intelectual, sino que ello hasta resulta *de rigueur*. Así, Salvador de Madariaga, en su anhelo por ver al Oeste fortalecido en su lucha contra el comunismo, desearía establecer agencias centralizadoras dentro de cada país y, también, ligar a todas las naciones entre sí con lazos más tenaces. En consecuencia, propone que cada país posea "una comisión permanente para vigilar la labor de las instituciones políticas". En la esfera internacional, desea "una comisión que centralice, vigile y, si resulta necesario, impida todo comercio con las naciones comunistas". Además, Madariaga recomienda establecer un banco cuyos recursos se tomarían del capital sobrante de los países asociados. El dinero sería usado para las inversiones en el exterior de tal modo que las naciones que lo necesitasen podrían

tomarlo prestado sin comprometerse por ello. El banco tal se preocuparía, además, por hacer del tránsito aéreo un esfuerzo internacional, por formar un plantel de técnicos aprovechable por todos los países del mundo libre y "funcionaría como regulador de todas aquellas operaciones libres en las que el capital y el trabajo no pertenezcan a un misma bandera". Además, "las naciones libres... tienen derecho a tratar de unir sus voluntades soberanas, de erigir instituciones adecuadas para guardarse contra la ruptura de la paz por parte de dirigentes caprichosos o perversos, de administrar sus asuntos habituales... de prevenir conflictos. Podrían asimismo organizar en conjunto la investigación, los Estados Mayores militares, la fabricación de armamentos, etcétera." [14]

Madariaga, a pesar de ser un liberal distinguido, se muestra como entusiasmado sin reservas por integrar y organizar todos los aspectos de la vida. Aun sin ser un economista socialista, como Beveridge o Galbraith, ni un filósofo del socialismo, como Bertrand Russell, George Bernard Shaw o H. G. Wells, ni un socialista estudioso de las ciencias políticas, como Harold Lasky, Madariaga se hubiese probablemente defendido con la excusa de que los problemas de nuestra época poseen una envergadura gigantesca que no le permite proponer alguna otra alternativa. En este intelectual liberal que adopta con singular facilidad, de manera casi automática, la postura utopista hasta cuando combate a los utopismos y al régimen utopista que es el comunismo, se refleja la media vuelta completa del pensador liberal cuando aborda las cuestiones de las funciones y de los poderes del Estado.

Naturalmente, los ideólogos comunistas que trabajan en los países con esa organización política no conocen ninguno de los dilemas y de las inhibiciones que frenan al utopista de Occidente. Pues allí se han abolido —al menos oficialmente— todas las tradiciones —cristianas, humanísticas e individualísticas—; la historia ha sido reescrita como "anticientífica". Pero el ideólogo comunista no habla, con la frecuencia que podría suponerse, del Estado universal y del consenso mundial, cosas ambas tan caras al utopista del Oeste. Aunque la falta de realismo del utopismo comunista sea tan notable como la de su contraparte occidental, la versión oriental resulta menos difusa: su meta es el establecimiento definitivo de una sociedad verdaderamente comunista dentro de las estructuras de un

[14] Todas las citas han sido tomadas de *The blowing up of the Parthenon*, Frederick A. Praeger, Publishers, Nueva York, 1960.

Estado Nacional. Este utopismo no va más lejos o, probablemente, no osa ir más lejos, para que sus superiores jerárquicos no lo acusen de "desviacionismo internacionalista-izquierdista". Se concentra por lo tanto, con entusiasmo espontáneo o impuesto, en la edificación de la sociedad comunista utopista. El segundo capítulo del programa partidario presentado durante el vigesimosegundo Congreso del partido comunista ruso llevaba el elocuente título de: "El comunismo, radioso futuro de toda la humanidad". Y ofrecía esta definición de tal doctrina: "El comunismo es un régimen especial, sin clases, donde solo la nación posee los medios de producción y donde todos los miembros de la sociedad son iguales. Además del desarrollo general de todo el pueblo, las fuerzas de producción también crecen como resultado del progreso constante de la ciencia y de las técnicas. Abundan las riquezas colectivas y se realiza este gran principio: de cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades."

A la luz de todo lo que sabemos acerca del estancamiento de las economías comunistas y de la miseria y esclavitud del pueblo en los países comunistas, la definición de comunismo aquí presentada resulta en verdad utópica. Pero el objetivo de este libro no es tanto analizar las realizaciones comunistas sino estudiar las promesas basadas en las fantasmagorías utopistas. En la revista soviética *Novy Mir* (julio de 1960), el economista Strumilin, miembro de la Academia correspondiente, publica un estudio de las "comunas" del futuro, cuando todos los hombres gocen de la felicidad. Comienza su artículo haciendo notar que aquellos que han escrito sobre este asunto, hace cien o más años, eran utopistas, en tanto que hoy en día el estudio científico de las condiciones generales permite efectuar una predicción razonable del porvenir. Strumilin habla ahí de una "abundancia ilimitada" en un sistema de asociaciones autodirigidas, federadas éstas sobre la base del "centralismo democrático".[15] El aprovisionamiento de las comunas se describe en el más puro estilo utopista tradicional. Strumilin propone un proyecto de una zona residen-

[15] Este autor pone de relieve, como ya lo hizo Lenín, que antes que el hombre soviético gane la noble recompensa de vivir en las comunas debe primero "trabajar sin retribuciones por el interés general de la sociedad". Pero, continúa, "no es ni hoy ni mañana" que podemos esperar ver cómo brotan las comunas por todo el país: habrá que aguardar todavía unos veinticinco años. En este lapso irá creciendo una generación nueva que carecerá de todo sentido de la propiedad privada.

cial con comodidades para 2.500 personas. Las personas viven en casas de tres pisos. En la planta baja se sitúan los negocios y los centros de servicios de todo tipo; en el primer piso, los niños y los ancianos; en el segundo, apartamentos de dos y de tres habitaciones; en el tercer piso, los célibes. La fábrica donde estos inquilinos trabajan se hallará en las inmediaciones y todo el complejo por entero no ocupará demasiado lugar. La distancia desde el centro del área hasta la periferia se podrá salvar en una caminata de unos diez minutos. Por lo tanto, no habrá necesidad ni de automóviles, ni de vehículos de transporte alguno y ni siquiera de ascensores en los edificios. De esta manera se eliminarán los accidentes, sentencia juiciosamente el serio académico.

La comuna, prosigue Strumilin, será un asiento de vida placentera. Incluso se permitirá a sus miembros almorzar y cenar en sus casas más bien que hacerlo en los comedores colectivos. Tendrán a su disposición todas las facilidades para adquirir cultura.

¿Que a qué se parecen los integrantes de una sociedad verdaderamente comunista? Sus características principales son una moral totalmente secularizada y la reconciliación, en sus personas, de todas las "contradicciones" que han afligido al hombre no esclarecido, al no emancipado. En la Unión Soviética los gobernantes hacen hincapié constantemente en la similitud entre su concepción del problema y la de los Estados Unidos respecto de la separación entre la Iglesia y el Estado. Cae dentro del enfoque utopista ponerse como primer objetivo el quitarle al hombre su fe religiosa, pues un hombre así se maneja más fácilmente. A la religión se la debe extirpar no solo porque se la considera una enemiga, sino porque toda clase de autoridad espiritual existente fuera del Partido contradice al *monismo* fundamental de los utopistas, sean éstos comunistas o de otro tipo. La pertenencia del hombre ha de ser total e indivisible, argumenta esa gente, y todo debe provenir de la colectividad y ser dirigido hacia ella. Cuando se elimine a la Iglesia, que es la fuente más importante de divisiones, entonces coincidirá el hombre consigo mismo, porque habrá resuelto por fin la inveterada tensión entre la actividad manual y la intelectual; entre la ciudad y el campo; entre los intereses individuales y los colectivos, etcétera. Y M. Kozakiewicz, en la revista polaca *Nova Kultura* (1960), impulsa a los comunistas a cumplir con su programa socialista de laicización, y eliminar la influencia de la Iglesia es

el primer paso en ese sentido. Una vez conseguido esto, los pensamientos y las actitudes de la gente serán desarrollados según lineamientos racionalistas, de modo que la nueva moral no se cimentará sobre la Revelación, sino sobre el conocimiento de las necesidades y del mecanismo de la vida social.

La humanidad fusionada

Surge el interrogante: ¿puede el hombre sobrevivir como hombre, es decir, como individuo provisto de conciencia, cuando se le quita a Dios y se lo despoja de toda autoridad espiritual extrasocial? Pues si lo que existe es solo la materia y sus formas de evolución, entonces el hombre también es únicamente materia, por compleja que sea y por superior a las otras formas de presentación de ella que él represente. Y si no es un reflejo de la Divinidad, entonces de modo alguno es algo sagrado y terminal y pueden aparecer nuevas formas que lo suplanten. Reconociendo este hecho, la busca de esas nuevas formas ha sido siempre para el utopista su razón suprema. Empero, tanto los utopistas occidentales como los comunistas han concluido ya con sus exploraciones y han hallado la misma solución. Ya venga esa explicación de boca de Teilhard o de los voceros comunistas rusos o chinos, es ésta: el ser humano que todos hemos conocido hasta ahora está siendo reemplazado por una nueva forma de evolución. Y no se trata de una nueva especie zoológica, sino de la *humanidad fusionada*. Al presente solo lo percibimos como el hombre colectivizado, es decir, advertimos todavía las unidades individuales, pero si proseguimos colectivizando a estas unidades lo que conseguimos es activar el proceso y, posiblemente, acelerar el desenlace que es, en sí, una necesidad histórica, biológica y, quizá, también cósmica.

Tanto Teilhard de Chardin como los comunistas hablan de una evolución indefinida: el uno, de nuevas extensiones de la noosfera; los otros, de una felicidad humana todavía más radiante. Con todo, la imaginación del primero y los esfuerzos de los segundos no van más allá de la creación de una sociedad "integrada" o totalitaria; toda otra cosa es apenas figura de estilo o, lisa y llanamente, nebulosidad. Al hombre privado de su espíritu, viviendo dentro de una sociedad total, se lo considera apenas una unidad de la fuerza de trabajo, relativamente sin valor por

sí mismo. Comentando la vida en la China comunista, Lucien Bodard observa que el hombre no posee significación, sino como una partícula de la colectividad, la que es la única realidad del universo. Al hombre individual se lo concibe solo como parte de la masa, como una unidad laboral al servicio de la producción, casi como un cero absoluto.[16]

[16] Véase *La Chine du cauchemar*, Gallimard, París, 1961, p. 276.

CONCLUSIÓN

Al final de un libro dedicado a la crítica de los modelos del pensamiento utopista, parece aconsejable colocar una vez más todo el problema del utopismo en perspectiva. Hay que responder ahora a dos cuestiones: el utopismo, ¿es a la vez inmoral e irracional? Y ¿qué lugar ocupa el utopismo en la economía total del pensamiento humano?

Es importante que la condena del utopismo se acompañe con la calificación que él nos merece, si más no fuese, por el solo hecho de que los pensadores utopistas han acusado siempre a los realistas de satisfacerse con "las cosas tal como son", de ser retrógrados, de obstruir por completo al progreso mediante la exclusión de toda posibilidad de cambio, en particular, del cambio radical. Y en esta época, cuando tanto el marxismo como el freudianismo ejercen un virtual monopolio en eso de formular criterios para juzgar a las personas y los acontecimientos, el utopista sospecha que los argumentos de su opositor o bien representan intereses económicos disfrazados, o bien se originan en la resistencia inconsciente al cambio y a la novedad, o bien se deben a ambos motivos juntos.

El utopismo, molde de pensamiento permanente

No caeremos en la trampa de invertir los cargos del utopista. Nuestra posición es que el pensamiento de éste no se halla determinado por intereses de clase o por motivaciones inconscientes. Para que una polémica merezca el epíteto de inteligente, ambas partes deben asumir criterios racionales. Poner en duda la base reflexiva o la honestidad del utopista solo servirá para convertir nuestra posición en deleznable, irrisoria e irracional asimismo. Nuestro punto de vista ha sido, constantemente, el que enfoca al uto-

pismo como a una comprensión del mundo compartida por mucha gente, comprensión que, con toda probabilidad, ha sido mantenida con tanta firmeza como otras tendencias y doctrinas en la historia del hombre. El hecho de que el utopismo ha aparecido en todo tiempo y lugar y ha reflejado las situaciones reales, en cada caso, en el lenguaje de su tiempo y de su lugar, muestra que sus cultores no son chicos que se han perdido de las manos de sus padres y que no los mueve la malicia. En suma: se puede asegurar que las nubes del utopismo nunca serán dispersadas del todo ni por los más brillantes rayos que emita el pensamiento realístico, pero, basándonos en este mismo argumento, podemos a su vez afirmar que el utopismo nunca alcanzará un predominio absoluto. Pues el realismo y el utopismo son dos modos totalmente diferentes de apreciar la condición del hombre, y permanecerán en conflicto hasta el final de los tiempos.

¿Significa esto que el utopismo y el realismo poseen la misma validez y que, como se expresa en la jerga académica, son meros "juicios de valor", ninguno de los cuales puede exigir que se lo considere el único verdadero? Por el contrario, pensamos que el utopismo ha mostrado no solo ser erróneo a la luz de argumentos proporcionados por la razón y ante las evidencias de las experiencias vitales, sino también que se trata de un daño moral. Y sin embargo, de igual modo que no es posible eliminar de este mundo eternamente imperfecto ni los juicios erróneos ni los actos malvados, así el utopismo persistirá entre nosotros por siempre jamás configurando un tipo de pensamiento humano al cual habrá que oponerse sin reposo.

Es de esperar que las páginas precedentes hayan puesto bien en claro que esa doctrina se basa en errores de juicio. Pero, ¿por qué llamarla un mal? Después de todo, en la mente del pueblo sus voceros son considerados idealistas que se sienten asqueados por las condiciones de este Valle de Lágrimas y desean derrotar a los poderes imperantes y traer la felicidad sobre la Tierra. Visto con esta iluminación, el utopista es un poeta, un profeta, un benefactor de la especie humana, la verdadera sal de este mundo.

La inmoralidad del utopismo

Pero los hechos son, en realidad, muy diferentes. En las raíces mismas de esta manera de pensar se halla el desafío a Dios, un orgullo ilimitado, un ansia de poderes enormes y la asunción de la posesión de atributos divinos con miras a manejar y a plasmar el destino del hombre. El utopista no se contenta con comprimir a las personas dentro de un molde de su propia fabricación: él no es un mero déspota, dictador o caudillo totalitario que detenta todo poder temporal y espiritual. Su vicio real es, primero, el deseo de desarmar la individualidad humana mediante la disolución de las capacidades ética y cognoscitiva del individuo para luego reemplazar a éstas por la capacidad cognoscitiva de toda la colectividad fusionada. Cuenta la historia que, en un rapto de locura, Calígula deseó que toda la humanidad no tuviese más de una sola cabeza, para poder así decapitarla con un solo golpe. Pero lo mismo quiere el utopista: manejar a una entidad única, de modo que se simplifique su tarea de transformar a la indomable naturaleza humana en una esclava.

Lo que el utopista concibe como el futuro, por fabuloso que éste se presente, no representa en realidad más que una pesadilla. Y no puede resultar de otro modo, pues aquél, en sus especulaciones, ignora al carácter humano, sus ritmos de cambio, el hecho de que una variación puede implicar no solo ganancia sino, con idéntica facilidad, una pérdida, la realidad temporal y la libertad esencial del alma. Vale la pena señalar que —por lo menos según la visión del mundo de nuestras religiones occidentales— Dios Todopoderoso ha creado al hombre provisto de libre albedrío, pero el utopista hace tan rígida la condición humana, que la libertad queda excluida de su sistema, sustituyendo el concepto de la Divina Providencia por el de determinismo inmutable. Pero ni esto lo disuade de desplegar un grado asombroso de irresponsabilidad. Aceptando la enorme popularidad de Teilhard de Chardin, y hasta el culto rendido por sus devotos en varios círculos, la frivolidad demostrada por este autor con los malabarismos a que somete los términos "humanidad", "socialización" o "millones de años", resulta un espectáculo escalofriante, por lo menos, para quien esto escribe. Por ejemplo, cuando Teilhard se pregunta hasta dónde llegará el hombre dentro de centenares de millones de años si prosigue moviéndose en el proceso de socialización, hacia una conciencia cada vez mayor, el autor del presente libro solo puede sentir aturdimiento. No hay duda de que Teilhard va a replicar que el mundo está cambiando en todas las direcciones y que lo imposible puede ocurrir a la vuelta de cada año. Y, en última ins-

tancia, preguntaría: "¿Cómo sabe usted que no va a suceder como yo lo pinto?"

Lo absurdo en la posición de este pensador se hace patente cuando se la compara con el punto de vista similar, si bien no utópico, adoptado por Henri Bergson, a quien gustan de referirse los discípulos de aquél en busca de un parentesco filosófico para su ídolo. Porque, en general, se espera de la filosofía (y de las ciencias) que eluciden satisfactoriamente nuestras experiencias y nuestras observaciones y esto es precisamente lo que lleva a cabo Bergson cuando asevera que la humanidad es la especie suprema, y no debido a que el *élan vital* se haya agotado con la concepción y parto de la misma, sino a causa de que ese *élan vital* encuentra en el hombre el tablado para su actividad creadora futura. No van a originarse nuevas especies, asegura Bergson, porque dentro de la humanidad misma las potencias creadoras pueden muy bien continuar con su labor, desarrollándose por los múltiples canales que significan los individuos integrantes. También como Teilhard creía Bergson en la evolución, pero según este último, la cúspide de la evolución no es la humanidad, sino el individuo creador. Es a través de éste, sostenía, que el *élan vital* proseguirá manifestando su sed por la generación de formas nuevas.[1]

La remodelación de la vida y sus contornos de pesadilla

El utopista necesita las perspectivas imaginarias de Teilhard —exageradas más allá de todo realismo y de todo lo reconocible— para poder engendrar un marco que encuadre sus profecías absurdas y grotescas. Sin embargo, esos vaticinios no son el producto de una imaginación puramente arbitraria, sino provienen de la doble suposición tanto de que el hombre es un ente divino de poder y posibilidades infinitos, como de que solo el paraíso es merecedor de recibirlo. Representarse a la literatura utopista como no más peligrosa que escalar las alturas del lirismo es un error serio, ya que el hecho crudo lo constituye la existencia de una situación horrorosamente inhumana que acecha tras cada pasaje, situación en la cual la fuerza desnuda se combina con las más sutiles técnicas de adoctrinamiento. De este modo, Utopía se

1 Véase H. Gouhier, *Bergson et le Christe des Evangiles*, A. Fayard, París, 1961, p. 106.

revela no como "un lugar que no existe", sino como un asiento de la desolación y de la muerte. He aquí algunos ejemplos:

Escribe Teodoro Hertzka en su *Freeland:* [2]

> Los ministerios de justicia, de guerra, de finanzas y las fuerzas policiales, que en otros países devoran los nueve décimos del presupuesto, no consumen nada en Librecia. No tenemos ni jueces ni policía, nuestros impuestos ingresan espontáneamente y no conocemos a los soldados. Y, sin embargo, no hay entre nosotros ni hurtos, ni robos, ni asesinatos. En lo que respecta a la falta de magistratura, ni siquiera consideramos que nos haga falta un código en lo civil o en lo criminal. El Consejo se conforma con exponer todas las medidas en reuniones públicas y requerir el consentimiento de sus miembros, cosa que se les concede por unanimidad.

Y dice Chauncey Thomas en *The crystal button:* [3]

> El acumular dinero no representa más el objetivo principal de todo esfuerzo y, en consecuencia, han quedado ahogadas muchas ambiciones innobles. Los puestos que ejercen el poder y que requieren gran confianza son otorgados a personas enérgicas y dignas de toda fe: el camino que conduce hacia esos sitiales es tal que nadie más que ellas puede recorrerlo.

Y Cabet en su *Icaria:* [4]

> "Como usted ve", afirmó Dinaros, "el comunalismo, de un solo golpe, suprime y previene los latrocinios y los ladrones, los crímenes y los criminales, de modo que ya no necesitamos más ni cortes de justicia, ni prisiones, ni castigos penales."

Y Trotsky en *La literatura y la revolución:* [5]

> En una sociedad que haya arrojado lejos de sí la molesta y entontecedora preocupación por ganarse el sustento diario y en la cual los restaurantes comunales habrán de servir comida sana,

2 *The quest for Utopia*, edición al cuidado de Negley y Patrick, Doubleday & Co., Inc., Garden City, Nueva York, 1962.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.*
5 Publicada por Russell & Russell, Nueva York (sin fecha).

apetitosa y a gusto del consumidor; en la que los lavaderos comunales limpien perfectamente la buena ropa de todo el mundo; donde los niños, cualquier niño, todos los niños, andarán bien alimentados y serán fuertes y alegres y donde ellos absorban los elementos básicos de la ciencia y del arte como se absorben las proteínas y el aire y los rayos solares; en una sociedad en la cual la energía eléctrica y las ondas de radio no se recibirán mediante los complicados artefactos en uso hoy día, sino que provendrán de fuentes superpotentes prácticamente inextinguibles y ante un llamado que consistirá en presionar un botón; donde no existirán las "bocas inútiles" y donde el egoísmo humano —poderosa fuerza —será desviado de su orientación actual y dirigido hacia la comprensión, la transformación y el mejoramiento del universo; en una sociedad así el desarrollo dinámico de la cultura será algo incomparable con todo lo ocurrido en este sentido en el pasado.

La vida humana, tal como se la describe en todos estos textos, se presenta totalmente fuera de foco, fuera de contenido existencial y por completo irreconocible. Cuando los escritores utopistas se ocupan del trabajo, de la salud, de la holganza, de la duración de la vida, de la guerra, de los crímenes, de la cultura, de la administración pública, las finanzas, los jueces, etcétera, parece como si sus palabras fueran emitidas por un autómata sin ningún conocimiento de la vida real. El lector tiene la desagradable sensación de hallarse transitando por un terreno onírico poblado de abstracciones, rodeado de objetos yertos, que al principio trata de identificar aun cuando sea solo de un modo un tanto vago, pero después, tras una inspección más detenida, descubre que en realidad no se parecen a nada familiar ni en la forma ni en el color, el volumen o los sones que emiten.

La mecanización del cambio

Y por último, nos queda la cuestión de la libertad y de la elección. Cuando el utopista habla con toda confianza del cambio radical que va a restituir a la humanidad su verdadera dignidad, y del futuro con el cual el pasado no podrá siquiera ser comparado, adopta toda la postura de un visionario. El utopista evolutivo llega, incluso, a proclamar una doctrina del

cambio, que enseña que el hombre debe permanecer siempre preparado y sumergirse en un clima de revolución perpetua. Algunas doctrinas evolucionistas, como por ejemplo la de Marx o la de Teilhard, muestran abiertamente que no predican la libertad, la franqueza y el progreso, sino una rigidez congelada, perceptible tanto en el ideal anhelado como en el mecanismo de adaptación que conduce hasta él. El aspecto realmente terrorífico de un utopismo es que no existe ningún más allá, pues el hombre ha arribado en Utopía a un estado de detención, con cada uno de sus deseos satisfecho, con cada uno de sus instintos domesticados, con cada ambición colectivizada, ya no quedan ahí ni prueba ni ganas para pensar, para explorar nuevas posibilidades, de articular quejas como trampolín hacia algo no catalogado. Utopía representa, entonces, la inmovilización súbita, la *congelación* final de la humanidad en un momento dado elegido arbitrariamente.

En un futuro como el descripto es donde el utopista ve el final del horror que es la historia; y la libertad humana, que crea situaciones no previstas, no será más que el vestigio de un pasado infeliz porque en ese entonces el hombre va a vivir según lo disponga un esquema impreso. Lo impredecible no tiene cabida en Utopía y el trabajo terriblemente serio que sus planificadores llevan a cabo puede ser continuado sin temor. El utopista de hoy no solo determina los objetivos de las edades futuras, sino que toda su construcción se basa en que el mecanismo de los cambios se ajustará, en todo el lapso por venir, a su concepción presente del mismo y que colaborará de la manera precisa para hacer realidad su futuro prefabricado.

Distinción entre la predicción y el utopismo

El segundo de los interrogantes planteados al comienzo de este capítulo rezaba así: ¿qué lugar ocupa el utopismo en la economía total del pensamiento humano?

Ante todo, se debe distinguir con claridad entre la literatura utopista y el utopismo. Aparece obvio que la literatura utopista es la categoría más amplia e incluye dentro de sí al utopismo. Debe concederse, sin necesidad de entrar en discusiones, que muchos escritores utopistas ofrecen análisis y soluciones realísticos a ciertos problemas humanos debido a que sus espe-

culaciones se basan sobre condiciones concretas contemporáneas. Lo más frecuente es que esas parcelas de la literatura utopista se ocupen de asuntos técnicos o de organización, y sus autores exponen con claridad tanto las imperfecciones de la técnica como la insuficiencia de las organizaciones sociales de la época en la que viven. Y en muchos casos los autores utopistas han influido de modo constructivo los desarrollos posteriores. Negley y Patrick, responsables por la edición de *The quest for Utopia,* tienen perfectamente razón cuando señalan, refiriéndose a los utopistas del siglo decimonoveno, que "en un período de individualismo casi sin restricciones... los utopistas ya auguraban el estado del bienestar, la nacionalización de las industrias, la socialización de la medicina y los programas sanitarios, el seguro contra la desocupación, las pensiones a la vejez... que en ese entonces parecían tan radicales como fantásticos, pero que en 1950 se han convertido en parte del vocabulario político de todos los días" (p. 15).

La lista de las "invenciones" utopistas es impresionante. Tomás Moro hablaba de incubadoras artificiales; Bacon describe lo beneficioso que le resulta a la gente de Benzalem el empleo de materiales sintéticos y el envasar los alimentos. Tanto Campanella como Cyrano de Bergerac se adelantaron a la preocupación moderna por alimentarse con una dieta ordenada y equilibrada. En *La Ciudad del Sol* un médico fiscaliza la provisión de alimentos, mientras entre los Selenitas un especialista en fisiognómica determina, a partir de la apariencia del paciente, si sus comidas han sido saludables o no. El versátil Cyrano describe, asimismo, un sistema de subsidios familiares financiado por el Estado, en el cual, desde el momento que nace un niño, el Tesoro nacional provee una suma anual para la educación del mismo. Los Selenitas construían, asimismo, casas transportables que se fabricaban con maderas livianas y que se montaban sobre ruedas, de manera que el propietario podía elegir entre asentarse en un riente valle o junto a las orillas de un lago. Y —¡un último refinamiento!— los indolentes Selenitas sustituían los libros impresos por discos fonográficos.

Si bien Saint-Simon no escribió ninguna obra que pudiese calificarse como netamente utopista, fue, sin embargo, el padre, o al menos un formulador imaginativo, de las ideas modernas acerca de la organización social e industrial. Más de un siglo antes que James Burnham, Saint-Simon ya reclama el poder

político supremo para el partido de los dueños de talleres industriales y de los científicos, pues preveía que la legislación iba a ser enemiga de la propiedad privada y favorable a la centralización de la actividad económica en manos de unos pocos grandes señores de la industria.

Robert Owen, el reformador social inglés, aconsejaba la adopción de un plan para construir cooperativas de poco vuelo pero cuidadosamente delineadas y formadas con unos 1.200 miembros cada una. En ellas todo, hasta el más mínimo de los pormenores, debía hallarse escrupulosamente regulado: el tamaño de los edificios, su forma, su ordenamiento. La calefacción central, los comedores colectivos y los dormitorios especiales para los niños, mejoras incluidas todas en el plan de Owen, son realidades del siglo presente. Y algunas de sus ideas han sido incorporadas a los *kibbutzim* de Israel, a las unidades de explotación rural tan caras al ex "premier" de la U. R. S. S., N. Khrushchev, y en especial a varios conceptos de urbanización ejecutados en nuestros días.

Cabet fue otro utopista que, de modo parecido al recién citado, trataba de brindar comodidades y bienestar, pero sus proyectos parecieron fantásticos a sus contemporáneos. Sin embargo, algunos frutos de su imaginación forman parte de la vida cotidiana actual. Las casas de departamentos de Icaria poseían montacargas mecánicos, máquinas para lavar la ropa y distintos dispositivos para ayudar a las mujeres a realizar sus tareas domésticas; en los muebles, las aristas peligrosas se redondean para evitar accidentes entre los pequeños; se ha conseguido eliminar las moscas y las chinches; las mujeres se internan en hospitales cuando se aproxima el momento del parto.

En uno de sus típicos diálogos cortos, Max Stirner previó el advenimiento de las huelgas generales, cosa que también ocurrió con Georges Sorel. En lo referente a la cuestión del trabajo y del descanso, Marx hizo notar que la división del trabajo es responsable por la especialización extremada y embrutecedora. Pero en su sociedad comunista desaparece la barrera que separa a la labor intelectual de la manual y cada persona puede hacerse práctica en la rama que elija: puede cazar por las mañanas, pescar por las tardes, ocuparse de ganadería al anochecer y discutir sobre temas interesantes después de la cena. Mucho más sensata es la solución de Kropotkin, quien sabiamente vio la respuesta al problema trabajo-descanso en la reducción de las horas de trabajo y no en la abolición

de la especialización, sin la cual la productividad industrial se iría frenando paulatinamente. "Una vez que se ha efectuado en el campo o en la fábrica la labor que se está obligado a cumplir para la sociedad, puede uno dedicar la otra mitad del día, de la semana o del año, a la satisfacción de sus necesidades artísticas o científicas."

Los elementos de presencia constante en el pensamiento utopista

Aquella literatura en la cual se pueden encontrar elementos realísticos —esto es, acontecimientos profetizados que se han concretado más tarde— no debe ser denominada literatura utópista en sentido riguroso. Por lo tanto, es prematuro afirmar ahora que nunca van a materializarse ciertos productos de la imaginación fundándose únicamente en que hoy por hoy nos parecen delirios de un demente. Pero, ¿puede sí afirmarse que la literatura utopista no es más que una literatura de imaginación, plena de posibilidades y redactada simplemente para estimular la especulación acerca de la eficacia social y la felicidad del individuo?

Uno de los esfuerzos intentados en este libro ha sido mostrar que el utopismo no es una manera de experimentar con posibilidades sociales, como haría un chico que ordena y reordena sus soldaditos de plomo en distintas figuras. El utopismo es un sistema de pensamiento, una filosofía con bien establecidos conceptos acerca de Dios, del hombre, de la naturaleza y de la comunidad. La historia del pensamiento utopista presente en las herejías religiosas, en varias doctrinas gnósticas, en el marxismo, en el evolucionismo idealista, y en otras corrientes por el estilo, prueba que es un *tipo de pensamiento* perennemente entroncado en toda meditación acerca de esos temas y tan imposible de extirpar como la filosofía realista misma. Por tratarse de una doctrina recurrente, los ropajes dentro de los cuales se ha presentado han mostrado una variedad proteica, si bien todas esas variaciones han obedecido a un molde único. "Las operaciones lógicas del intelecto en tanto que razón", escribe Eric Voegelin en *Debate and Existence,* "van a llegar a resultados diferentes si la razón ha sido previamente separada de la *conditio humana*". Y esa variedad era de esperar ya que todas las especulaciones utopistas operan en base a la asun-

ción de que el "espíritu" es soberano como fuente de conocimiento y de iluminación. Ireneo, uno de los padres de la Iglesia cristiana, apunta en su obra contra los heresiarcas que cada uno de éstos inventa cada día alguna cosa nueva. Sea como fuere, parece mucho más importante entender las causas filosóficas, éticas e históricas, del utopismo.

La motivación filosófica

Expresado con sencillez, la *motivación filosófica* del utopismo reside en la tentación natural que siente la mente al afrontar el problema existencial: considerar al universo entero como una sola sustancia, diversificada en el tiempo y en el espacio por varias fuerzas inmanentes —por ejemplo, la evolución—, pero que, a pesar de ello, sigue siendo sustancia única, universal, autocreadora y autosuficiente. A la mente que adopta esta estructura monística para sus especulaciones, Dios le resulta aceptable solo cuando no es Algo que está fuera del universo y que es superior al mismo, sino que coincide con él. Pero la presencia de suciedad y de daño entre los hombres le recuerda constantemente al monista (panteísta) que la sustancia del mundo no se encuentra todavía espiritualizada y divinizada del todo. Y para cerrar la brecha consistente en la contradicción entre un universo divino y la existencia en él del mal, el utopista debe adicionar evolución, o sea el autoperfeccionamiento, a su monismo. Gracias a la evolución, la sustancia universal se va purificando, homogeneizando y perfeccionando progresivamente hasta que se llega al punto terminal: el todo espiritualizado.

A medida que el mundo se aproxima a la divinización debe irse liberando de todo el material imperfecto. Aunque el monismo postule la existencia de solo una sustancia, debe, sin embargo, explicar las razones de la lentitud del proceso autoperfeccionante y de las dificultades con que éste tropieza: para ello admite que la sustancia universal es una pero solo *potencialmente.* El elemento impuro se va eliminando gradualmente o, más bien, se difunde en el espíritu. El esfuerzo principal de esta clase de utopistas se orienta, por lo tanto, hacia la disociación en los elementos *puro* (el bien) e *impuro* (el mal) que en este mundo imperfecto se presentan entrelazados: el alma y el cuerpo, la paz y la guerra, la unidad y

la multiplicidad, la virtud y el vicio, el progreso y la reacción, el altruismo y el egoísmo.[6]

LAS CAUSAS HISTÓRICAS

Cuando examinamos la teoría cíclica de la historia hemos visto ya las *motivaciones* históricas del utopismo. Saltaba a la vista en esa teoría y en las adaptaciones modernas de la misma el deseo utopista de manejar solo lo conocido y lo predecible, ya sea aprovechando para ello la idea de los ciclos recurrentes que vuelven a traerles una y otra vez lo ya familiar o bien utilizando un designio preestablecido para la suerte del hombre. En cualquiera de estos casos, el elemento individual no calculable queda reducido a un mínimo: si se conoce el desenlace, entonces tal o cual acción individual, enraizada en la libertad, puede con toda seguridad ser ignorada como sin importancia. Y, por supuesto, resulta asimismo posible penar al individuo que perturbe el único modelo válido, el modelo colectivo. Se puede afirmar respecto del enfoque general que de la historia posee el utopista lo mismo que Eric Voegelin ha observado acerca de los movimientos gnósticos de nuestro tiempo: que tratan de convertir las incertidumbres y ambigüedades de la expresión existencial en la seguridad de la experiencia unidimensional intramundana.

En cuanto a las *motivaciones éticas* del utopismo, ellas nos ayudan a recordar que la ética se maneja con los méritos y deméritos de las acciones e intenciones humanas y que, por lo tanto, está orgánicamente ligada con la libertad del hombre. Concederemos que el hombre se halla bien lejos de poseer una libertad total: por lo tanto, no es completamente responsable ni de sus actos ni siquiera de sus intenciones. Aparte de las limitaciones físicas, sicológicas e intelectuales, él está también restringido en el reino del ser. Es incapaz de traducir en conceptos y aprehender por entero hasta su misma existencia finita, y no digamos nada de todas las esferas que le abren sus actitudes. Y es precisamente aquí donde el utopista cae en la ilusión y habla de humanidad más que del hombre individual. Cree que construir un "sistema" y convertirlo en "permanente" compensa la finitud del hombre en lo que hace al tiempo y el espacio, pues siente que ha dotado a la colectividad con la superinteligencia y con la supermoralidad que fatalmente están ausentes en el individuo. Pero con este proceso es como justamente el utopista acierta solo a despojar al individuo de su poco de libertad y, por lo tanto, del valor de sus actos.

[6] Por el contrario, como escribe Jean Guitton: "la Iglesia nunca se consideró constituida por Puros; nunca buscó tanto la Pureza perfecta, sino, más bien, la purificación. Y, por lo tanto, fundaba instituciones que permitían recuperar la pureza perdida: la confesión, la penitencia, la instrucción..." Véase Jean Guitton, *Le Christ écartelé*, Librairie Académique Perrin, París, 1963, p. 176.

LA PERMANENCIA DE LA TENTACIÓN UTOPISTA

Detrás de todo esto se puede encontrar, claramente, la ambición quemante y las esperanzas explosivas del zelote, y detrás de esta ambición y de estas esperanzas se halla su convicción de que solo los puros poseen el conocimiento y que el conocimiento es poder. Y eso que fue precisamente contra una tentación así que se previno al hombre bajo el Árbol de la Vida, pero el utopista desea restaurar la pureza original, el conocimiento y el poderío, como un acto de venganza contra Dios, por haber expulsado a los hombres del Paraíso. La historia del utopismo es la historia de la Torre de Babel, erigida por toda la humanidad para alcanzar al cielo.

La tentación a la que sucumben los utopistas es tan perenne como lo es nuestra condición imperfecta arraigada en el pecado original. Hasta podría afirmarse que el utopismo es la tentación original. Y, como a toda tentación, se lo debe combatir, pero creer que se lo puede derrotar para siempre es una locura tan grande como el propio utopismo. El desprecio de esos soñadores por la creación, por el mundo y por la naturaleza, tal como son, se transparenta en el pesimismo irrazonable que ellos sienten por el individuo y en el, asimismo, irrazonable optimismo con que aprecian a la colectividad. Ese desprecio fue expresado por los gnósticos mediante una mitología elaborada en la que se mezclaban los elementos budistas, hindúes, egipcios y semíticos, con la especulación griega y judeo-cristiana. Enseñaban ellos que el Dios verdadero se halla infinitamente distante y que no participó en la creación y que ésta fue la labor del *demiurgo*, o sea, puro mal. La conclusión obligada era que el pecado original no está situado dentro de la creación, sino que ésta misma es ya el resultado de la caída pre-cósmica. ¿La caída de quién? A estar a todas las evidencias, la caída de Dios.

Por lo tanto, la tarea del hombre, que adquiere, dentro del pensamiento gnóstico, una superioridad de-

finitiva sobre Dios y no solo sobre el dios-creador *(demiurgo)*, sino sobre el Dios que está por encima del dios-creador *(deus absconditus)*, resulta ser la restitución del conocimiento y de la pureza universal. Porque es el hombre quien posee, en las profundidades de su esencia síquica, la chispa del conocimiento de la que carece Dios mismo, por haber renunciado a ella desde el instante de la creación. El saber ha sido dispersado y cada individuo posee una partícula de él. Solo cuando todos los hombres actúen de consuno se alcanzará la restauración de la plenitud divina; solo entonces se habrá invertido el acto de la creación; solo entonces volverá el Todo a su quietud original. "La salvación", escribe Hans Jonas,[7] "envuelve un proceso de junta, de recoger lo que ha sido diseminado, y la salvación tiende a lograr la recuperación de la unidad original. Se considera a esta autorecolección como avanzando, *pari passu*, con el progreso del conocimiento y a su cumplimiento como una condición para liberarse por fin de este mundo."

El pesimismo del utopista se funda entonces en el odio que él siente por el mundo tal como es. El hombre puede afirmar su dominio sobre la naturaleza solo si elimina a Dios como creador o, por lo menos, si desacredita a esa creación. En cualquiera de los dos casos, se expulsa a la Divinidad tan lejos del universo que su relación con el hombre y sus admoniciones a éste no poseen eficacia alguna.[8] El segundo paso queda señalado por la liberación del hombre a fin de remodelar la creación, que en su aspecto presente resulta o bien completamente dañina o bien innecesaria y opresivamente imperfecta. Hasta aquí el individuo especula y actúa por sí mismo y desea su propia emancipación porque posee una partícula de la perfección divina o cuasidivina. Pero en la tercera fase debe acontecer la interfusión de todos los individuos, con lo cual se remediará la pérdida anterior de la unidad. Y como esta unidad es, asimismo, de carácter divino, no tolera ninguna división interna: en verdad, debe tratarse de lo cohesionado *por excelencia*, tanto para sugerir un todo sin falla alguna como para reasumir el acto de la creación con un dinamismo infinito. Una cuarta fase que es,

[7] *The Gnostic Religion* (segunda edición), Beacon Press, Boston, 1958, pp. 59-60.

[8] Los Arcontes (que en la doctrina gnóstica son los generadores y custodios de este mundo) poseen la fuerza necesaria como para impedir, si así lo desean, que ciertas almas que tratan de llegar a Dios después de la muerte, lo alcancen. De esta manera se niega hasta la potencia de Dios para rescatar las almas y para salvarlas.

más bien, un producto lateral de la tercera, es la recreación que de Dios efectúa el hombre mediante el regreso a sus perdidas unidad y perfección. Es así como podemos explanar la insistencia utopista —algunas veces implícita o apenas musitada; otras, proclamada con voz tonante y modos agresivos— de que Dios va a emerger en el establecimiento de una sociedad pacifista y armoniosa.

¿Y por qué hemos sostenido que se trata de un molde de pensamiento pesimista? ¿No exalta él al hombre? ¿No cultiva sus esperanzas, instilándole confianza para obrar con la naturaleza y con la sociedad con competencia y vigor siempre crecientes? La verdad es, en cambio, muy otra, como lo hemos mostrado en el transcurso de todo este libro. Pero, a despecho de esta insistencia, vamos a agregar aquí a todo lo dicho dos consecuencias siniestras que seguirán fatalmente a toda aplicación del pensamiento utopista.

La primera consiste en la edificación de un sistema impersonal por parte del hombre-que-deviene-creador pues ya no tiene constantemente a su lado a la naturaleza que lo ayuda con su elasticidad, con sus consejos y con sus formas características, reconocibles y manejables. Esta "segunda naturaleza", producto de nuestro poder, no puede ser una entidad confiable, sino solo una presa conquistable; y la relación con ella ya no puede ser una competición estimulante, sino solo una determinación tétrica de vencerla. Hemos dicho en un capítulo anterior que el utopista contemporáneo espera influir decisivamente a la reestructuración de la humanidad gracias a la tecnología y a sus asombrosas invenciones, una vez probado el tremendo poderío de las técnicas para transformar el mundo externo y las condiciones de la vida. Pero en esta "segunda creación" hay implicado algo más que todo esto: si se la coloca bajo la advocación de la ciencia es porque al sacar a Dios de las preocupaciones del utopista, solo queda la ciencia para reconfortarnos, para protegernos contra sus propias realizaciones fantásticas y para llenar con el tumulto de su agitación un universo que, de otro modo, quedaría vacío.

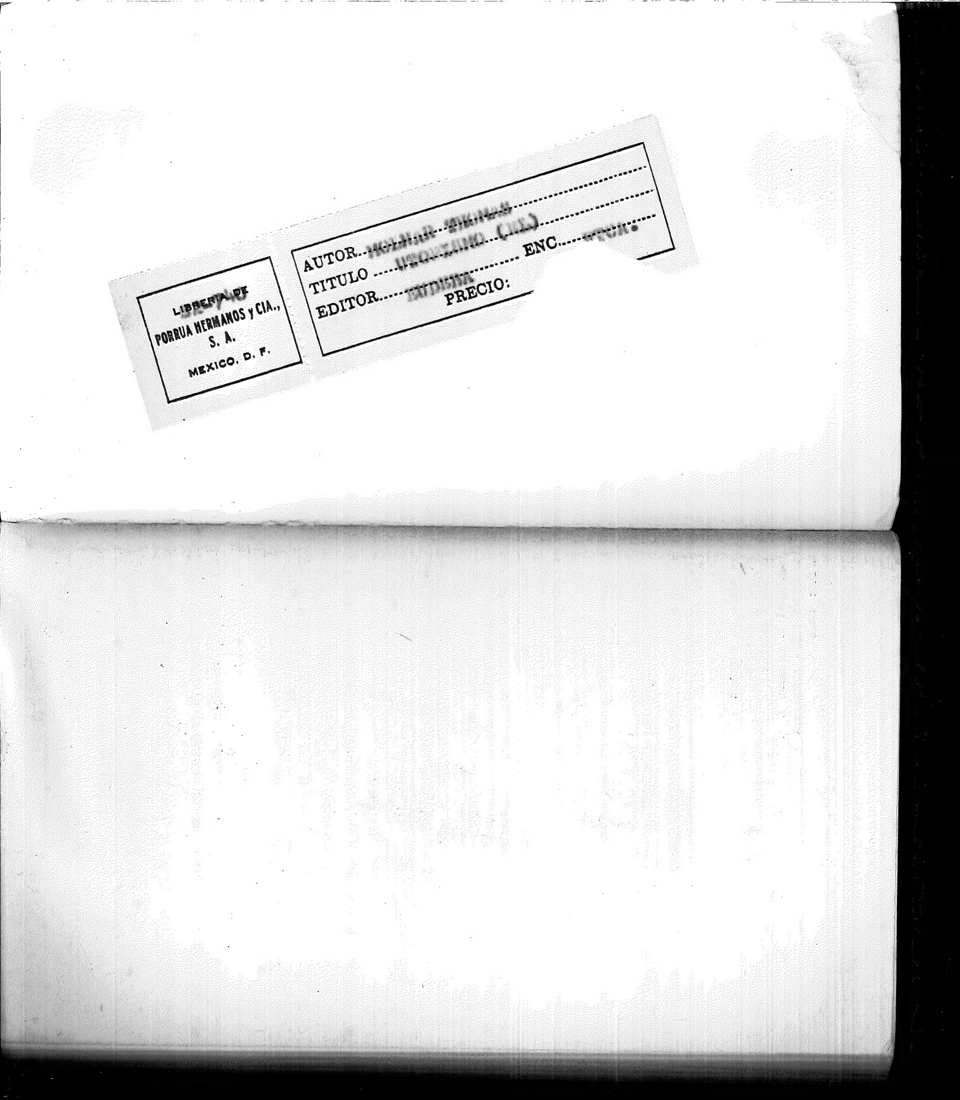
La segunda de las consecuencias es que el sistema de poder que el hombre desarrolla como consecuencia de sus aspiraciones utopistas ya no estará sujeto a la sanción divina: al igual que la "nueva" naturaleza, también la "nueva" sociedad será impersonal, sin patrones ni códigos nutridos en un universo trascendente pero benévolo. Pues este último no se parecerá para nada al cosmos griego, sino que semejará los

mundos de Sartre: absurdos, fríos y, a lo sumo, indiferentes. Así también la sociedad será una red de crudo poder en la cual sistemas perfeccionados de autodefensa enfrentarán con gesto hosco a otros sistemas de autodefensa. Con otras palabras, nuestra cosmovisión ejerce una influencia inevitable sobre nuestra visión de la sociedad y, por ende, sobre su organización. Si el universo nos es hostil, concebiremos a nuestra sociedad, que es nuestro universo en miniatura, como también hostil. Se efectúan hoy en día esfuerzos vanos para confortar al hombre moderno acerca de la benevolencia que la colectividad le ofrece. Se le dice que, con un poco de entusiasmo y de buena voluntad, puede convertirse en un ciudadano del mundo en la esfera política y una persona con profundo interés por todas las cosas en la esfera moral. Pero la verdad es que faltan los cimientos filosóficos y espirituales y entonces pierde la fe, no solo en la bondad esencial de la creación, sino en la creación misma. El individuo que no participa con todo el espíritu no puede ser en el reino de la política sino un átomo que vaga sin objeto de uno a otro lado. No es extraño que sea Utopía su último refugio; pero, ¿qué es Utopía sino un refugio para individuos anónimos, para un rebaño afligido y sin ley?

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE

SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN ENERO DE 1970
EN ARTES GRÁFICAS
BARTOLOMÉ U. CHIESINO S. A.
AMEGHINO 838 - AVELLANEDA
BUENOS AIRES


LIBRERIA DE
PORRUA HERMANOS y CIA.,
S. A.
MEXICO, D. F.
AUTOR
TITULO
ENC.
EDITOR
PRECIO: